MANUEL G. MORENTE

ENSAYOS



Revista de Occidente

ENSAYOS

MANUEL G. MORENTE

ENSAYOS

Revista de Occidente
Bárbara de Braganza, 12
Madrid

CON LICENCIA ECLESIÁSTICA

Imp. Viuda de Galo Sáez. Mesón de Paños, 6. Teléfono 11944. Madrid.

NOTA PRELIMINAR

MORENTE o el clasicismo. ¿Podríamos sintetizar con esta frase el perfil espiritual de don Manuel García Morente? ¿Resume, pese a su brevedad, la esencial urdimbre de su persona? Con tres anécdotas—aseguraba Nietzsche—es posible hacer el retrato de un hombre. Y sin embargo, ¿no es bien poco tres anécdotas? Bajo ellas—como bajo toda su multitud—está la raíz común que las une y posibilita. Esa raíz que lleva al exterior, por sus mil venas de cada día, la savia que recoge en sus senos profundos. Orientémonos hacia ésta. Sí; se trata ahora de calar hondo, de soslayar anécdotas y relumbres externos, de atravesar los meros comportamientos circunstanciales, para llegar a ese núcleo vital—casi dado y permanente—que constituye la auténtica individualidad; a ese núcleo desde el cual el árbol se agiganta y especifica. Tal esfuerzo está quizá condenado al fracaso; quizá nos desviemos por zonas periféricas y pseudomórficas. Pero no importa. También el fracaso puede ser, a su modo, un camino hacia la verdad.

Intentémoslo, pues: Morente o el clasicismo. Además, ¿no le hubiera gustado? ¿No se consideraba íntimamente como un clásico? Al menos, y a lo largo de su vida (1), va aflorando cada vez más

---

(1) Nace en Arjonilla (Jaén), el 22 de abril de 1886. Años infantiles, en Granada, donde su padre es médico, y donde queda huérfano de madre. Estudios de segunda enseñanza, en Bayona. Licenciatura de Filosofía, en la Sorbonne. Pensionado por la Junta de Ampliación de Estudios, permanece dos años en Alemania: Berlín, Munich y, sobre todo, Marburgo. Se doctora en Madrid, el 9 de octubre de 1911, siendo su tesis *La Estética de Kant*—recogida posteriormente como prólogo a su traducción de la *Crítica del juicio*—. Pocos meses después—el 23 de mayo de 1912—obtiene por oposición la cátedra de Etica en la Universidad Central. Comienza su enorme labor traductora, alternando con

insistente y madura una preocupación tenaz de clasicismo. Desde el prólogo a la *Pedagogía social* de Natorp, de 1913, hasta su conferencia *El clasicismo de Santo Tomás de Aquino,* de 1941—pudiendo considerarse ambos trabajos, con pequeño error, como los extremos polares de su producción filosófica—, ¿no ha reiterado Morente, de diversas formas, con diversa acentuación, este concepto? Y no se ha limitado a enunciarlo. Tomando posición, ha elogiado decididamente el clasicismo.

Ciertamente, el término clasicismo no está desprovisto de equivocidad. El mismo nos lo dice. Y como la filosofía aspira, llevada de su anhelo de precisión, a desterrar de su vocabulario toda expresión equívoca, no es un vocablo muy usado en esta ciencia. Además, el uso y abuso literario le ha gastado, le ha difuminado en vaguedades. Sin embargo, conforme la historia se transparenta a nuestra mirada escrutadora de hombres del siglo XX, ¿no adivinamos, de modo cada vez más certero, que hay pueblos y hombres, épocas y quehaceres que, pese a su ineluctable diversidad, coinciden en ciertas formas o constantes? ¿No se alude a estas formas cuando se emplean los términos clasicismo y sofística, clasicismo y romanticismo, clasicismo y barroco? (Subrayemos, de paso, que el contrapolo resulta más huidizo y proteico.)

---

la labor profesional y la publicación de ensayos, principalmente en la *Revista de Occidente* y la *Revista de Pedagogía.* Asiste a varios Congresos de Filosofía. Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid. Subsecretario de Instrucción Pública. El 24 de enero de 1932 lee su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, titulado *Ensayos sobre el progreso.* Organiza el crucero universitario por el Mediterráneo, realizado durante el verano de 1933. Al año siguiente viaja por la Argentina, donde ha sido invitado para dar una serie de conferencias. Julio de 1936: la guerra civil. Destituído de su cátedra, y sintiendo su vida amenazada, traspone la frontera. Espera en París a su familia, y ya con ella se traslada a Tucumán (Argentina), de donde ha sido llamado para explicar dos cursos de Filosofía. Al terminar el primero, y tras varias conferencias en Buenos Aires—sobre Dios, sobre la Hispanidad—, embarca para España, el 4 de junio de 1938. Se había realizado su conversión. Una vez cumplidos los estudios y preparación espiritual correspondientes, ingresa en el sacerdocio. El primero de enero de 1940 celebra su primera misa. Continúa su tarea magistral mientras incrementa su fértil labor de conferenciante. Al finalizar el año 1942 tiene que ser operado. Inesperadamente, el convaleciente se agrava. El 7 de diciembre, con gran sorpresa y dolor de todos sus discípulos y admiradores, don Manuel García Morente rinde su alma a Dios.

Observemos que estos modos de ser pueden aplicarse a todas las realidades vivas—vivas en cuanto sistemas de preferencias—y, por proyección, a las restantes zonas de lo real; observemos que pueden predicarse, tanto de las manifestaciones colectivas cuanto de las apreciaciones y decisiones individuales; tanto de los fenómenos literarios cuanto de los artísticos e históricos; tanto de los quehaceres vitales cuanto de las actividades abstractas, que tratan de hurtar al tiempo un escorzo de eternidad. Sin caer demasiado en hipérbole, ¿no hay clasicismo y su contrapolo en la física y en las matemáticas, en la astronomía y en la biología; en suma, en todas las labores científicas?

Pues bien: si cabe predicar estos conceptos de cada uno de los sectores de la realidad, aun de aquellos que se muestran aparentemente menos adecuados para ello, ¿no resulta evidente que esta predicación se apoya en una capa más profunda y común? ¿No podemos afirmar que estas formas—tan sencillas y reiteradas—son unas categorías vitales del hombre, de su radical actitud ante la realidad? Estas categorías en ninguna parte mejor que en la filosofía pueden tener aplicación más directa. Pues, en última instancia, la filosofía apenas hace otra cosa que pulir sus perfiles puros y ahondar en su mutua relación. La filosofía penetra sus raíces hasta las posturas más básicas y prístinas del hombre. Queramos o no, todos nos inclinamos por la una o la otra. Y esta inclinación—conjugada con la posición correspondiente de la época en que estamos—evidencia el andamiaje de nuestro ser íntimo y puede explicar muchas de nuestras preferencias. De igual modo que explica las preferencias de las épocas y pueblos en la historia, con todos sus quehaceres y creaciones. Porque, en resumen, todos los quehaceres cabalgan sobre una posición filosófica, y todas las posiciones filosóficas oscilan entre estas dos constantes vitales.

Pero no se trata ahora de esto, sino de filiar el perfil último de Morente, su seno entrañable, aquello que puede alumbrar su radical autenticidad, ese núcleo desde el cual se disparan todas sus preferencias más profundas. Pero antes debemos precisar el sentido del término clasicismo. La tarea no resulta difícil: tenemos a la mano esa definición. Decíamos que Morente gustaba de emplearlo; pero el rigor filosófico de Morente no podía usar el término hurtando su definición. Varias veces lo ha hecho. Recojamos las siguientes: «El clásico es un hombre para quien un mundo distinto de él existe. El

sofista, uno para quien sólo existe la representación» (2). Y con mayor aprehensión: «El concepto de lo clásico puede reducirse a tres notas características; primera: predominio de la atención a lo diverso y diferencial sobre la atención a lo común y general; segunda: intención de las jerarquías dominantes en las distintas formas de realidad, y tercera: respeto a la objetividad» (3). Pongamos unos ejemplos para mayor concreción. Cuando Aristóteles afirma que el ser se dice de muchas maneras, muestra rotundamente su clasicidad. Cuando el panteísta asegura que todo es uno y lo mismo, evidencia con toda nitidez su romanticismo.

¿Es suficiente? Quizá no sea inútil subrayar que en cierto modo, sólo en cierto modo, clasicismo y realismo metafísico tienen zonas de coincidencia. Son conceptos «complicados», es decir, en parte yuxtapuestos; pero complicados nada más, porque el término realismo tiene demasiada precisión y bagaje filosófico para usarlo como simple tendencia que pueda persistir más allá del superado dilema realismo-idealismo, por ejemplo. Aparte de que su auténtica zona subyace bajo estas soluciones, en una capa más radical y profunda, donde lo vital está en proceso de creación.

Naturalmente, no siempre se da en los hombres con toda su pureza uno de estos modos polares. A veces su confusión adquiere estremecimientos dramáticos. El entusiasmo espinosista de Goethe, ¿no es algo así como una monstruosa contradicción? Hay más verdad de lo que parece en la afirmación goethiana de que laten dos almas en su pecho. Por otra parte, no todos los hombres tienen clara idea de cuál es su inclinación fundamental. Unos no se plantean el problema. Otros, dudan. Morente no ha dudado. Desde 1913, cuando alentaba aún en la atmósfera kantiana y consideraba todavía a Kant como un representante de la filosofía clásica—error que más tarde corregirá—, apunta ya esta preocupación tan suya, radicada en la fuerza expansiva de su modo de ser. En el citado prólogo a Natorp, se apresura a afirmar: «Lo que eleva al hombre infinitamente por encima de su individualidad biológica es su capacidad de salir de sí mismo y crear objetos. El interés por los objetos es un rasgo fundamental del espíritu clásico.» Inevitablemente, ¿no viene al recuerdo la frase de Gracián: «Quien define tal vez se confiesa»?

(2) Prólogo a la *Pedagogía social*, de Natorp, 1913.
(3) *El clasicismo de Santo Tomás de Aquino*, 1941.

Hay algo en ese modo de calificar a Kant, que tiene más de anhelo y confesión que de rigor definitorio.

Conforme maduran sus ideas, Morente se va afianzando en esta tesis y precisando su contenido, mientras se va alejando más y más de la órbita del pensador de Königsberg. La superación del idealismo es para él algo más que una conquista filosófica: es una liberación. Indudablemente, se ahogaba en la atmósfera enrarecida de la filosofía de Marburgo. Necesitaba aire, aire libre. Por eso, cuando relata la peripecia filosófica de Ortega—quien restituye la realidad del yo y la realidad de la cosa—se le encabritan de gozo las palabras, y con una profunda aspiración de sus pulmones subraya que la filosofía de Ortega se realiza «al aire libre del universo y de la historia».

Leed *La vocación de nuestro tiempo para la filosofía*. Ahí está todo Morente. Ved su gesto satisfecho, su actitud desenvuelta. Ya «encuentra el ser a la mano», ya afirma con ademán señorial que la filosofía es ante todo ontología, que la habilidad del arquero ha logrado clavar su «flecha en plena manzana». Ahora, con el método fenomenológico como afinado instrumental, se lanzará a buscar «la esencia de cada cosa en la cosa misma», una tras otra, en fácil cacería por el poblado coto que se dilata por el horizonte. Allí hay piezas reales, ideales, valores. ¡Valores! Su espíritu de clásico ha hallado al fin las reglas.

Cuando en los últimos años de su vida recoge nuevamente el tema, le da con resuelto vigor un trato de primera categoría. Su afán clasicista descubre que se halla gustoso en la atmósfera realista de Santo Tomás. Intimamente, la compara con la atmósfera que respiró en Marburgo, y esto le lleva a poner en parangón las «filosofías abiertas»—Aristóteles, Santo Tomás—con las «filosofías cerradas»—Descartes, Kant—, mostrando de paso un evidente sentimiento amoroso por las primeras. De éstas, «el ejemplar más logrado» es el tomismo, quien «conserva entero su frescor original y palpita en nuestros espíritus de hoy con un sentido a la vez actual y eterno. Santo Tomás es el filósofo más moderno de nuestra generación» (4). Pero ¡cuidado! ¿Cómo ha de entenderse esta última frase? Siempre hay algo de forma metafórica en las afirmaciones excesivas; forma metafórica que únicamente el supuesto del cual

(4) *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino*, 1940.

se parte puede aclarar. Y aquí, sin duda alguna, el supuesto es el *sentido actual* de ese filósofo del siglo XIII. ¿Cuál es este sentido actual y a qué se refiere? En la conferencia que dedica al mismo en el año siguiente—titulada *El clasicismo de Santo Tomás de Aquino*—elogia la analogía del ser en el Doctor Angélico: Su mirada —nos dice—«busca lo típico y común a grandes grupos de seres; pero sin perderse, como el romanticismo filosófico, en la infinita lejanía de una intuición idealista, que pone una identidad absoluta en lugar de la diversidad ordenada e inteligible». Pues bien: ¿no palpita tras estas palabras el supuesto de la teoría del objeto?

Podría pensarse — se ha pensado — que Morente, evadido del idealismo por la superación de la filosofía de la circunstancia, volvía a recaer en el viejo dilema, pero inclinándose ahora del lado del realismo. Que Morente no ha roto con su pasado filosófico; que su conversión no es una retractación, él mismo lo ha afirmado con calor ante persona que le expuso esta errónea interpretación. Su hija, entonces presente, lo refiere. Existen, sin embargo, otros dos modos de comprobación. Uno, el más adecuado, es el estudio de su obra. Otro, más objetivo e inmediato, sus propias palabras escritas.

El primero surge naturalmente de una lectura atenta y sin prejuicio. Por lo pronto, no hay sustancialmente en las obras previas a su conversión nada que contradiga a la fe. Algunas críticas a Aristóteles—por quien sentía admiración, y cuya *Etica a Nicomaco* llevó de texto a sus clases de seminario en la Facultad—no pueden considerarse como tal. Se basan en logros filosóficos posteriores, y nadie pretende confundir la religión con una posición filosófica del pasado. Además, su defensa de la teoría de los valores lleva implícita la afirmación de los valores religiosos. Explícitamente lo afirma frente a Bergson, en su crítica desilusionada a la obra de éste, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Por otra parte, hay algo más soterrado y profundo, que hoy—desde su conversión—se subraya con energía en sus escritos: una raíz religiosa que pugnaba por salir a la luz, y favorecida precisamente por su filosofía. «Mientras perdure esta devoción demoníaca por la técnica como técnica—dirá, por ejemplo, en sus *Ensayos sobre el Progreso*—, no habrá en la humanidad paz interior, paz íntima del alma; no habrá en el mundo santidad.»

El segundo modo de comprobación se basa en su propia autoridad. En 1940 es requerido para colaborar con una Editorial. La carta en la cual contesta se ha publicado varias veces, y siempre por personas no sospechosas de deslealtad. Dice en uno de sus párrafos: «Sigo creyendo, como en mayo de 1938, cuando hablé de Dios en Buenos Aires, que se *puede y se debe* verter la verdad cristiana católica (sin menoscabo de lo más mínimo), dentro de las formas y del ambiente intelectual de la filosofía contemporánea.» ¿Cabe una aclaración más terminante?

* * *

Este afán de clasicismo en lo fundamental y decisivo se completa de modo natural con su clasicismo de método y estilo. Su preocupación de método y sistema—como se verá en muchas de estas páginas—es evidente. Léase, por ejemplo, el segundo capítulo sobre el curso de Ortega (5). De momento me interesa sobre todo subrayar sus ideas sobre un aspecto puramente formal: el estilo. Se verá así hasta qué punto alcanza exactitud la fórmula propuesta.

Su recensión al *Sistema de Estética*, de Meumann—que se recoge en las páginas siguientes—, puede servir de paradigma a lo que debe ser una perfecta crítica. Hoy que tanto abunda en estos menesteres un subjetivismo impresionista—que en fin de cuentas puede ser calificado con la gráfica frase de «salida por la tangente»—, encontrará el crítico descarriado en esa recensión unas páginas de inestimable valor educativo. Pero ahora sólo quiero recoger uno de sus aspectos. En ellas, y tras el elogio del sistematismo, ensalza las virtudes de la claridad. Esta ha sido siempre su preocupación expositiva, y es necesario proclamar que siempre la ha logrado, que se ha distinguido precisamente por ella. Los más oscuros problemas filosóficos cobran en sus manos una alegre claridad de mediodía. En parte, por disposición natural; en parte, porque ha erigido la claridad en norma de expresión. «La exigencia de claridad es el estímulo más fecundo del pensamiento. No contentarse fácilmente, no someterse dócil a la seducción de aparentes aciertos, es la condición esencial de toda

(5) Véase también esta frase de sus *Lecciones*, de Tucumán: "Brentano enseña a sus discípulos que el auténtico filosofar no consiste en las grandes generalidades de Fichte, Schelling y Hegel, sino que consiste en la rigurosa dilucidación de los puntos, de los acentos, de los conceptos filosóficos. Esta disciplina rigurosa, casi escolástica, diríamos, que impuso Brentano a sus discípulos, dió a la filosofía una solidez y textura de razonamiento y demostración extraordinarias."

profundidad. Para un pensador exigente, nada es nunca suficientemente claro. Y lo menos claro, lo más sospechoso de todo, es esa pretensión, entre absurda e interesada, de los que proclaman la superioridad del arcano sobre la luz; del misterio sobre la evidencia.»

Esto en cuanto al lado íntimo, interior del estilo. En lo exterior, su ideal es congruente. «Escribe admirablemente», viene a decirnos (6), quien escribe «con frase sobria, clara, justa, nunca excesiva, nunca rebuscada; pero ornada siempre de esa elegancia máxima que logra quien, dominando absolutamente la materia, se expresa con la naturalidad de lo evidente». Así, y con «manera noble y emoción contenida», debe expresarse todo autor que sea consciente de su oficio.

* * *

La última conquista filosófica—una conquista que, según la acertada frase de Morente, representa «la tercera navegación de la filosofía»—está constituída por la filosofía de la vida. La intimidad de Ortega y de Morente, la idoneidad de éste para la comprensión y exposición de los logros metafísicos de Ortega, su posición de avanzada, su humildad de clásico y su pecho generoso abierto a la admiración—una emoción de honda raíz filosófica, que prepara y da maravillosa acuidad de visión—, sitúan a Morente en circunstancias privilegiadas a este respecto. El mismo nos lo ha dicho. En su *Carta a un amigo*—uno de sus escritos más emocionados y más expresivos de sus altas cualidades morales, de sus virtudes de hombre clásico—, recuerda esa amistad, su viejo ideal de diario trato con un filósofo de cuerpo entero, los sentimientos que ante la realización de este ideal le sobrecogen. Pero dejemos que el mismo Morente lo relate: «Yo conocí a don José Ortega y Gasset hace veintisiete años. ¡Veintisiete años! (7). Durante esos veintisiete años, la amistad fraternal que nos ha unido no ha sido enturbiada por una sola nube. Han sido veintisiete años de convivencia diaria, de compenetración íntima. ¿Puede usted imaginar lo que eso ha representado para mí? Y cuando pienso en ello—y cada vez pienso más en

(6) Nota sobre la *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas—Córdoba—. Antecedentes para una reforma agraria,* por Juan Díaz del Moral (*Revista de Occidente,* marzo, 1929).

(7) Escribe estas líneas el 8 de marzo de 1936.

ello—me maravillo de la fortuna increíble que he tenido.» Y más adelante: «Desde el momento en que tuve la intuición cierta de hallarme en presencia de un gran pensador auténtico, sobrecogióme un sentimiento extraño; sentimiento, desde luego, de admiración, pero además de gratitud y de efusión, y además de satisfacción personal y de respeto.» En este dialogar reiterado, Morente adquiere bien pronto la certeza de que les mueve un anhelo común, un anhelo que es una apetencia de realidad. Nadie mejor que Morente podría comprenderlo; Morente, hombre clásico desde lo más intransferible de su ser; Morente, que se asfixiaba en la atmósfera irreal del idealismo de Marburgo. «Yo recuerdo muy bien nuestras primeras conversaciones sobre la filosofía kantiana. Ya entonces se advertía clara en el espíritu de Ortega la preocupación esencial: abrir brecha en el idealismo.» Si el lector relee las páginas de Ortega acerca de Kant en las *Reflexiones de centenario,* comprenderá perfectamente el sentimiento que, sin duda, embargaba entonces a esos dos jóvenes mediterráneos. Desde aquellos días, Morente sigue con Ortega la constante y difícil trayectoria que habría de conducirle a la superación del idealismo. Con emoción filosófica, y también con verdadera ansia vital, sigue paso a paso la peripecia conforme la nueva filosofía se perfila, conforme va alzando su torso firme hasta lograr forma original y viva. Morente jalona la marcha con unos ensayos, unas conferencias. Es el escoliasta más autorizado para ello. El esfuerzo del pensador no tiene para él secreto alguno. Sus frases más huidizas, más banales en apariencia, cobran a sus ojos impleción y riqueza, porque sabe de qué dramática aporía han surgido y a qué anhelo se dirige. Y leídas desde hoy, hasta sus primeras palabras y aun las más humildes, se agigantan y llenan de significación.

Desgraciadamente, esta labor de escoliasta fiel ha quedado truncada. Morente no ha podido recorrer todo el periplo. «Nosotros, probablemente, quizá no la veamos cumplirse en estos años, y sólo la contemplaremos tomando rumbos y alejándose cada día más» (8). No sabía entonces, cuando pronunciaba estas resignadas palabras, mientras procuraba adentrar su mirada curiosa por las lejanías más oscuras del futuro, por el más allá de nuestra generación, qué cerca estaba él de la terrena ceguera de la muerte.

Pero la labor realizada está ahí, segura y permanente. Y si toda

(8) *Ontología de la vida,* última lección del curso de Tucumán.

ella no puede ser, con pleno rigor, considerada como una *Filosofía de Ortega,* ya que esta filosofía, afortunadamente, sigue madurando su más espléndida cosecha, sí será imprescindible para el futuro historiador como un adelantado logro. Por eso, hemos reunido en estas páginas todos los trabajos que versan sobre el tema.

Como complemento, recogemos diversos escritos de lo más granado y personal de su labor, y todos ellos condenados hasta la fecha a la vida breve de las revistas. Pertenecen a los años anteriores a su conversión e ingreso en el sacerdocio. Si hubiéramos incluído alguno de los posteriores, ¿no se habría desflorado la posible y conveniente edición de sus últimos trabajos?

Una advertencia final. Salvo el primero, cuyo orden privilegiado se debe a su especial carácter, que le lleva a servir como adecuado prólogo a toda la colección, los restantes siguen un riguroso orden cronológico. En sendas notas se irá consignando la fecha y lugar de publicación.

MANUEL GRANELL.

LA VOCACIÓN DE NUESTRO TIEMPO PARA LA FILOSOFÍA

SEÑORES:

ESTAS reuniones, en las cuales los entusiastas mantenedores de la fe en el trabajo intelectual se dan cita para comunicarse sus afanes y concertar sus esfuerzos, proporcionan a muchos la ocasión de volver, en meditación reflexiva, sobre el estado de su propia labor, sobre la situación de la disciplina que cultivan y aun sobre la marcha conjunta de la evolución espiritual en el momento presente. Son reuniones de alto valor filosófico y educativo. En ellas se siente el individuo invitado a un como examen de conciencia, personal primero y colectivo después. De ellas surge siempre un aliento estimulante y una dirección fija. El especialista se completa y se reconoce como elemento de una cooperación general; adquiere la visión de una tarea colectiva y advierte el carácter que la historia del momento imprime a su trabajo personal. La historia del conocimiento científico, como la de la cultura toda en su conjunto, pasa por períodos o etapas a cuya definición espiritual concurren todos los hombres; y su curso obedece a leyes propias de evolución, que no está en nuestra mano torcer. El individuo, por grande y genial que sea, tiene más de exponente que de iniciador; y aun en las notorias novedades, por él creadas, expresa deseos o necesidades colectivas más bien que inéditas direcciones nacidas arbitrariamente en su espíritu. Todo individuo humano es de su época y hace y piensa lo que su época quiere hacer y pensar. Vano fuera oponerse al curso férreo de las necesidades históricas; pues aunque alguien conscientemente se propusiera resistir a las llamadas de su tiempo, lograríalo tan sólo en apariencia; y acaso en la más tenaz y contumaz oposición hallárase precisamente realizado el hondo deseo del período histórico en que vive y del que anhela desprenderse. *Fata volentem ducunt, nolentem*

trahunt. Los hados guían a quien los acata y arrastran a quien los resiste. En estas reuniones, señores, las conciencias científicas se depuran en la fidelidad a las exigencias de los tiempos. Aquí se tornan conscientes y deliberados los propósitos de la época en que vivimos. Aquí experimentamos el sentimiento de que, al hacer la historia de la cultura, no la hacemos a ciegas, sino sabiendo bien lo que nos exige nuestro tiempo y consintiendo de buena gana a satisfacer esas exigencias.

Esta especie de determinismo histórico, que no obsta a la libertad del espíritu personal, se manifiesta de dos maneras principalmente: una en el espacio y la otra en el tiempo. Si consideramos el panorama de la cultura humana, tanto en su desarrollo temporal como en su distribución entre los distintos pueblos, salta a la vista una particularidad, que ya ha sido notada con alguna frecuencia y que merecería sin duda un estudio histórico y psicológico más detenido. Encontramos que hay pueblos mejor dotados que otros para determinadas actividades espirituales; como, por ejemplo, los griegos, que fueron aptos para la ciencia y el arte plástico; los romanos, que sobresalieron en la política y en la disciplina jurídica; los españoles, que cosecharon laureles en la teología, en la guerra y en la pintura. Asimismo hallamos que ciertas épocas de la historia se entregan con singular fruición a algunos afanes del espíritu, posponiendo en cambio otros; así el siglo XVII se dedica intensamente a la investigación de la naturaleza y modela el torso de la física, que fué, en cambio, menospreciada y mal estudiada durante toda la Edad Media.

¿A qué obedecen estas predilecciones y predisposiciones? Sin duda fuera posible, hasta cierto punto, explicar las relevantes aptitudes de ciertas razas para ciertas tareas, destacando los rasgos que en la psicología de los respectivos pueblos colaboran en favor de determinadas aficiones y capacidades; y aun cabría poner esos peculiares caracteres psicológicos en relación con la geografía del lugar o sus condiciones climatológicas, vegetales, etc. Todo esto, como asimismo las explicaciones históricas basadas en la eficaz influencia de una tradición persistente, llegaría acaso a dar cuenta satisfactoria de las singularidades locales y étnicas. Pero ¿y esas predilecciones que podríamos apellidar temporales, esas polarizaciones en que toda una época se siente llamada a determinado ejercicio y como impelida por una resuelta vocación colectiva, que enciende más o menos a todos los cultos de unas mismas generaciones? ¿Hay en estas alternativas de las dedicaciones humanas alguna ley histórica oculta? ¿Débense las sucesiones aludidas a simples azares de individuos sobresalientes, que imponen al conjunto su peculiar afición? ¿No serán más bien el resultado necesario de los antecedentes históricos, que van implícitos en los períodos inmediatamente anteriores?

En la actualidad es innegable la creciente propensión general del mundo culto a meditar sobre los problemas filosóficos; es notorio también el aumento en número y en afanoso esfuerzo de los jóvenes ingenios dedicados a la filosofía. Y precisamente acontece este reflorecimiento de la propensión filosófica después de un período—fines del siglo XIX—que se caracteriza por su alejamiento de la filosofía. En una u otra forma, el positivismo se apoderó de las generaciones intelecuales al término de la pasada centuria. Y positivismo significa desvío de la meditación filosófica, preferencia por los problemas particulares de las ciencias especializadas, dolorosa convicción de que emplear las fuerzas del espíritu en la dilucidación de las cuestiones primeras—o últimas, según se quiera—es malgastar y desperdiciar talento sin provecho para la cultura. Las mentalidades de esas generaciones positivistas se encaminaron hacia las disciplinas de radio bien definido, se inscribieron en las filas del especialismo, en donde sin duda alguna han aportado valiosísimas contribuciones al aumento del saber humano. Hacia 1900, la filosofía parecía desterrada de las animosas esperanzas juveniles, relegada a ociosos vagares de incomprensivos ilusos. A lo sumo algunos buenos especialistas—en la física o en la biología—se lanzaban a construir sistemas universales, sin considerar que su capacidad de producción metódica en una disciplina especial no podía suplir la insuficiencia de su preparación en filosofía; y así daban el espectáculo triste de precipitadas generalizaciones o de ingenuas síntesis que convertían en esencia del Universo o en sucedáneo de la Divinidad algún fenómeno por ellos reiteradamente observado en el laboratorio.

Mas el cuadro de la cultura presente comienza a ofrecer un cariz bien distinto. No sólo el hombre de cultura media, sino los propios especialistas se sienten hoy atraídos—y cada día con más fuerza—por los problemas filosóficos. A los lugares donde se profesa la filosofía acuden cada vez más numerosos los aficionados atentos y llenos de interés. Los libros de filosofía encuentran hoy más lectores que nunca; y no sólo los libros de gratas exposiciones generales, sino los dedicados a arduas y precisas investigaciones. Y a guisa de complemento vemos que la juventud estudiosa y talentuda siente incoercible

la atracción de la reflexión filosófica, descubriéndose por doquiera ingenios frescos, prendas del porvenir, con las más admirables aptitudes para la meditación de los problemas fundamentales.

He aquí, pues, uno de los casos a que al principio aludíamos. Nuestro tiempo presente parece iniciar una resuelta vocación para la filosofía. ¿Por qué este cambio con respecto al período precedente? ¿Qué razones hay para explicar un giro tan completo? ¿Qué ha sucedido aquí? Permitid, señores, que ofrezca a vuestra consideración algunos pensamientos encaminados a preparar el esclarecimiento del problema.

* * *

No bastaría decir que el positivismo difuso del anterior período ha decaído por equivocado y falso. En filosofía los errores no se demuestran simplemente como tales errores. En cualquier ciencia particular un aserto erróneo puede ser delatado, descubriendo su error; y ello no implica forzosamente que el tal aserto erróneo sea *ipso facto* sustituído por otro aserto verdadero, sino que bien puede acontecer que, desbrozado el problema por expulsión del error, quede vacío el lugar, en espera de ser más tarde ocupado por la verdad. Pero en filosofía no hay vacío posible; la eliminación de un sistema significa al punto la entrada de otro en su puesto, y cuando ingenuamente creemos haber limpiado nuestro espíritu de todo pensamiento filosófico, lo que en realidad hemos hecho ha sido asumir o aspirar una filosofía inconsciente o pueril y primitiva, como la de esos científicos beneméritos que, al término de una brillante carrera de investigadores, se abrazan con entusiasmo a los más imprecisos y toscos conceptos de la más ingenua mentalidad. No es, pues, la crítica del positivismo lo que ha traído el renuevo filosófico. Más bien podría decirse todo lo contrario; esto es, que la renovación del sentido filosófico es la que ha empujado a la crítica del positivismo. El positivismo ha sido deshecho por una resuelta voluntad de filosofía. Ahora bien: voluntad de filosofía es ya filosofía; porque cuando el pensamiento se endereza hacia los problemas de totalidad, ya este solo hecho lo coloca *in medias res;* como cuando Sócrates dice que sabe que nada sabe, tiene ya, por lo pronto, ese fundamental saber de su ignorancia.

Pero, entonces, ¿de dónde y cómo ha surgido en el mundo presente este nuevo y voraz apetito filosófico? No ha surgido en la con-

tinuidad evolutiva que discurre por el estrecho cauce de la filosofía profesional misma, sino que viene provocado y estimulado por las más distintas actividades del pensamiento actual. El afán filosófico del momento es una manifestación—acaso la más pura y notoria— de una actitud espiritual nueva en que se coloca la mentalidad de las actuales generaciones. Intentaré luego describir esta actitud. Pero por lo pronto cabe definirla, según creo, en su sentido general, como la profundización sustituída a la dilatación. Quiero decir lo siguiente: desde el principio de la Edad Moderna, los senos morfogenéticos de nuestra cultura han venido actuando en el modo de la dilatación, de la prolongación, del alongamiento, del avance horizontal. Cada rama de la ciencia, esto es, cada ciencia, ha procurado añadir nuevos conocimientos a los recibidos de las generaciones anteriores, alargando, dilatando la extensión del saber, avanzando a marchas forzadas «por el camino seguro de la ciencia» (Kant). A su vez, la filosofía correspondiente a esa actitud ha concebido la cultura como una labor de infinita amplificación horizontal, como un caminar hacia los fines remotos de lo absoluto y lo trascendente que, en lejanías inaccesibles, orientan nuestra marcha, dándole sentido y dirección. Mas al presente paréceme percibir en las cámaras recónditas de la vida espiritual un cambio completo de actitud. El movimiento de la cultura detiene su dirección hacia adelante y se convierte en esfuerzo de ahondamiento; no pretende ir «más allá», sino sumergirse en senos más profundos; no quiere añadir más objetos, más realidades a las ya consabidas, sino calar en lo íntimo de ellas; no aspira a movilizar nuevos sumandos, sino más bien—y perdonadme el símil aritmético—a descomponer las cantidades sumadas en sus factores primos. Por eso decía, con fórmula general, que la nueva actitud del hombre culto contemporáneo puede, a mi parecer, definirse como la profundización sustituída a la dilatación.

No tengo espacio para enumerar en el detalle y con la profusión exigibles los numerosos síntomas en que se manifiesta este cambio tan radical. Las plausibles limitaciones que a estos actos vienen impuestas, me obligan a ceñir la exposición, reduciéndola a lo estrictamente indispensable. Así, pues, habré de contentarme con enumerar los puntos que considero más eficaces para hacer resaltar la silueta de la mentalidad naciente.

* * *

La filosofía del siglo XVIII culmina en Kant, que al mismo tiempo es cúspide de un esfuerzo secular e iniciación de una vertiente nueva. Kant resuelve los grandes problemas metafísicos, planteados por la ciencia y la filosofía de su tiempo, y establece las bases firmes del idealismo. Ahora bien: el idealismo de Kant—que más o menos constituye el nervio de todo el idealismo posterior—seculariza las soluciones metafísicas del racionalismo, convirtiendo sus objetos en «ideas»; esto es, en meras orientaciones, en principios regulativos, que señalan al conocimiento científico y a la acción moral humanas metas inaccesibles, pero al mismo tiempo aptas para disciplinar el avance de la cultura. Así quedó nuestra cultura occidental inevitablemente vinculada a la noción del progreso en línea recta y horizontal. Fué para las ciencias un magnífico programa. Las disciplinas particulares se lanzaron animosas a sus viajes de descubrimiento; cada una se fué hacia un punto del horizonte, no sin antes de partir darse cita imaginaria en ese lugar infinitamente remoto y para ese tiempo infinitamente lejano que se llama el absoluto. Desde este momento comenzó el especialismo. Cada ciencia señaló su cuadrante y, sin torcer la mirada, emprendió su marcha, acumulando descubrimientos y enhebrando capítulos al hilo de su central interés. No es de extrañar que, poco a poco, se fuese extinguiendo el ardor filosófico que aun animaba a los físicos y naturalistas del siglo XVIII. Los científicos del XIX aplazaron indefinidamente los problemas primeros—reputándolos últimos—; y ese aplazamiento indefinido tornóse bien pronto en negación formal, que Augusto Comte expresó lapidariamente y que el agnosticismo de Spencer propagó y popularizó. Plenamente entregada a su movimiento de dilatación horizontal, la cultura empezó a pulverizarse en departamentos estancos y, pese a las advertencias y admoniciones de Comte—que, filósofo al fin, reclamaba urgentemente la labor de generalización y síntesis—hubieron de permanecer aquellas generaciones como ciegas y sordas para los problemas filosóficos centrales. En su marcha resuelta hacia las inaccesibles metas asintóticas, las ciencias se desviaron cada vez más unas de otras, las relaciones entre ellas se hicieron cada vez más difíciles, los entendimientos especializados se tornaron cada día más inaptos para cuestiones de conjunto, de síntesis y de profundización. Y empezó a notarse lo que podríamos llamar la barbarie del especialismo. La división del trabajo científico produjo, en efecto, los frutos que pueden siempre esperarse de método tan eficaz para el progreso cuantitativo. Los conocimientos aumentaron considerablemente, y el área del saber humano ha llegado a ser tan vasta, que es ya físicamente imposible la aparición de ingenios enciclopédicos como los de Aristóteles, Leibnitz y aun Kant. Pero al tiempo que aumentaba el saber total de la humanidad, también y en igual proporción crecía la ignorancia particular de cada hombre. Hoy la humanidad sabe mucho más que nunca; pero cada individuo humano es también más ignorante que nunca. Con la desventaja, además, de que indirectamente al menos puede percatarse mejor que nunca de la gran extensión que escapa inevitablemente a su conocimiento. Extraña y turbadora consecuencia del progreso, que nos pone en las manos herramientas cuya íntima textura desconocemos; y puede darse el caso —¿quién lo duda?—de que el biólogo ignore la fina concatenación de leyes físicas a que obedece el microscopio de su diario uso; como el *chauffeur* ignora las verdades físicoquímicas, en que se basa el automóvil, y el literato escribe a la luz de un dispositivo eléctrico, cuya esencia constituye para él un arcano indescifrable. Uno de los más graves problemas que ha de afrontar nuestra cultura, debe ser precisamente el de intentar poner término a situación tan anómala, contradictoria y deprimente.

Advertir esta barbarie del especialismo, deplorarla, buscar para ella remedios, ha sido acaso el primer síntoma de la nueva actitud que nos proponemos describir. Nuestra época se ha apercibido de la monstruosa situación a que desembocaba, y pretende remediarla o al menos paliarla por el recurso de la vulgarización científica, procurando llenar el inmenso vacío de la ignorancia individual mediante resúmenes, compendios y toda suerte de exposiciones abreviadas, de fácil digestión. Pero éste es un medio de tipo psicológico, cuya eficacia resulta en principio harto dudosa. Por mucho que se compriman los ingredientes que han de ser injeridos, son ellos harto voluminosos para caber en un estómago limitado. Sin duda se espera mucho—y no se obtiene poco—de una educación adecuada, que dilate la mente y fortifique la capacidad intelectiva y adquisitiva del talento humano. Pero aun concediendo el éxito más lisonjero a estos medios psicológicos, encaminados a ensanchar el ámbito mental, y a aquellos esfuerzos de exposición condensada, dispuestos para disminuir el volumen del alimento, es forzoso convenir que esa dilatación y esta contracción tienen un límite y que al fin, inevitablemente, ha de perdurar y aun aumentará sin duda la desproporción notoria entre lo que todos los hombres juntos saben, y lo que cada individuo humano en particular puede saber. El remedio no está en reducir y abreviar—pues

en el depósito del conocimiento humano nada es prescindible y despreciable—, sino más bien en discernir lo esencial y ahincar los esfuerzos en aquellos puntos que más profundamente penetran en el objeto del conocimiento. En tal sentido, la orientación científica actual parece caminar por vías nuevas que, sin eliminar por completo el especialismo, anulan sus efectos, colocando al científico ante problemas de orden bien distinto al que antes preponderaba.

A ello ha sido conducida la ciencia actual también por una consecuencia hasta cierto punto natural de su movimiento expansivo. Y es que de tanto como han crecido, las disciplinas particulares han llegado a tocarse, han entrado en contacto unas con otras. En el árbol del conocimiento, las ramas, separadas en sus orígenes, van a reunirse en sus terminaciones. Así se han formado esos núcleos de problemas, que funden en un solo foco premisas y conocimientos pertenecientes a ciencias diferentes. Los científicos alemanes les dan el significativo nombre de «territorios fronterizos». Entre las matemáticas y la física, entre la astronomía y la física, entre la física y la química, entre la química y la biología, entre la biología y las ciencias sociales existen problemas que constituyen como núcleos sintéticos, bolsas en donde la realidad investigable se condensa y la labor investigadora promete frutos insospechados. Tras esos problemas se lanzan de preferencia los talentos de nuestras generaciones. Ahora bien: esos problemas precisamente son los que inician un cambio en la dirección del afán cognoscitivo, porque abren perspectivas que ya no se ofrecen en el sentido de la dilatación, sino en el de la profundización. Los problemas fronterizos han retraído la mirada científica de nuevo hacia el tronco del árbol. Los exploradores que partieron a la descubierta se van encontrando unos a otros, y en vez de separarse de nuevo concentran sus esfuerzos en los puntos más fecundos, que son también los aparentemente más conocidos y trillados. El símil de la exploración—o, como dice Bacon, la caza de Pan—ya empieza a no ser exacto para la actual actividad científica. Habría que sustituirlo por alguna metáfora de minería; la explotación por pozos profundos se sustituye a la explotación por canteras al aire libre.

Y así asistimos al espectáculo de una ciencia que de pronto vuelve la mirada a sus orígenes y replantea sus problemas básicos, fundamentales: los puntos de partida, que parecían haberse quedado ya muy atrás en el transcurso del progreso científico. Los matemáticos, divididos en formalistas e intuicionistas, meditan de nuevo sobre las definiciones esenciales y los caracteres de sus objetos primarios. Los biólogos discuten el vitalismo y el mecanicismo; y, más que las formas exteriores, inquieren el hontanar oculto de la vida misma, sus energías morfogenéticas, las leyes íntimas de su origen y reproducción. Los físicos y los químicos reponen en el telar los elementales problemas de la gravitación, del peso, de la masa, del movimiento, y, con su teoría relativista, ahondan en la concepción del tiempo y del espacio hasta profundidades incalculables; no sin unir a estos problemas de método y forma, la cuestión central de su disciplina, la pregunta: ¿qué es la materia?, en cuya indagación penetran tan hondo, que llegan a descomponer el átomo en elementos y movimientos. Y todos ellos, los matemáticos como los biólogos, los físicos como los químicos, no sólo se ayudan mutuamente en sus labores de profundización, sino que piden auxilio también—y este es un síntoma bien significativo—a la filosofía, que, con su beneplácito y aun colaboración, interviene activamente en el recto planteamiento de esos problemas fundamentales. La hostilidad que hace pocos años aun desviaba a los científicos de la filosofía, comienza a trocarse hoy en simpática atención.

¡Cuán lejos estamos ya del positivismo, enemigo de la filosofía! El que, aunque sea someramente, recapitule las cuestiones que hoy más interesan a los científicos, habrá de reconocer, admirado, la lista de los viejos, de los eternos problemas. ¿Qué es la materia, qué el espacio y el tiempo? ¿Qué género de necesidad tienen las leyes físicas? ¿Es el universo infinito e ilimitado o tiene límites? ¿Cómo se fragua la vida, cómo se propaga? ¿Es un proceso mecánico o una realidad irreducible a la pura materia y sus leyes? Problemas todos que el adusto positivismo de Comte hubiera estigmatizado de metafísicos y, por tanto, de ociosos, perturbadores y retrasados. Pero en la actualidad vuelven de nuevo a ofrecérsenos, urgentes, palpitantes, incoercibles, requiriendo la atención del espíritu y obligándola a curvarse sobre la inmediata profundidad del ser, en vez de dilatarse en la persecución de las series indefinidas. Nuestra época recobra el sentido de la filosofía, precisamente al concentrar la mirada en los problemas más íntimos de la realidad pura.

En otros órdenes de la actividad humana, que no son el científico, podemos rastrear igualmente este nuevo espíritu de la purificación opuesto a la disgregación proliferante. Un afán notorio de autenticidad, de claridad, embarga hoy a todos los hombres cultos y los conduce a despojar la vida de cuanto hay aún en ella de falso, de insincero, de sometido a prejuicios insuficientemente fundados. La

guerra ha sido una gran sacudida para la humanidad. Por otra parte, el mismo cultivo de las diferencias nacionales y étnicas, la admirable claridad de intuición con que los hombres cultos de Occidente han sabido últimamente percibir y valorar lo diferencial y típico de las culturas ajenas, repone en primer plano de la atención la tendencia ecuménica y universalista, hoy ya incontenible, de la humanidad. Justamente porque nuestra época ha podido mejor que ninguna otra aceptar el relativismo de las distintas razas y naciones; justamente porque, como ninguna otra, ha logrado «comprender» las almas peculiares de otros pueblos y de otras culturas; justamente porque, como ninguna otra, ha afirmado el derecho de lo ajeno, al mantener el derecho de lo propio y nacional; justamente por eso comienza la humanidad a capacitarse para una última síntesis general. La Tierra es pequeña hoy; se le da la vuelta en pocos días. Inevitablemente, el fraccionamiento de la especie humana en distintas razas, pueblos y naciones ha de ir cediendo ante el empuje de la transfusión y unión de todos. Vuelve a plantearse el problema del hombre en general. El romanticismo del siglo XIX hizo bien en reaccionar contra el racionalismo, que pretendía reducir todas las formas de humanidad a un mismo esquema psicológico; hizo bien en protestar contra la estrechez mental implícita en la suposición de que el hombre blanco y culto sea el hombre por antonomasia. A esa rehabilitación de las formas exóticas de humanidad debemos sin duda una gratitud imperecedera. Pero es precisamente porque nos ha enseñado que el concepto del hombre es mucho más vasto de lo que creíamos; no porque haya establecido heterogeneidad alguna esencial entre los hombres. Sobre la real diversidad de los distintos tipos humanos, ha de construirse la no menos real unidad del concepto hombre. Y esta tarea, tanto en la reflexión teórica como en la vida práctica y política, es la que se avecina inminente. La visión que de ella tienen los mejores espíritus de nuestra época revela inequívocamente la misma tendencia filosófica que ya hemos señalado en la ciencia: la tendencia a buscar en el sentido de la profundidad las soluciones que el racionalismo del siglo XVIII buscó en el sentido de la expansión lateral.

No fuera difícil proseguir en otros terrenos la comprobación de iguales o parecidos síntomas. En el arte veríamos que la desorientación del presente obedece al doloroso y difícil esfuerzo de profundización de buscar en la forma, de descubrir formas nuevas y ocultas, en vez de buscar—como las épocas anteriores—nuevos modos de expresar formas conocidas y viejas. En la historiografía hallaríamos parejo afán de

grandes esfuerzos por reponer en pie la historia universal; y admiraríamos asimismo la fecunda labor de los historiadores y filósofos que analizan, en la dirección de la profundidad, las condiciones íntimas de esa actitud mental llamada sentido histórico. Pero extendernos sobre todo esto supondría abusar excesivamente de vuestra paciencia. Concededme sólo unos minutos más para terminar esta síntesis con algunas consideraciones sobre la actual situación de la filosofía.

Como era de esperar, la filosofía actual, más netamente aun si cabe que las ciencias, orienta la meditación hacia el problema metafísico fundamental, hacia el problema del ser; y lejos de desenrollar este concepto del ser en toda la extensión del conocimiento, lo toma en su mayor pureza e inmediatez, para atacarlo en el sentido directo de la profundidad. Desde finales del siglo pasado viene hablándose con tenaz insistencia de filosofía científica. Este término es notoriamente equívoco. Significa primero filosofía de las ciencias, es decir, el intento de apresar y definir exactamente la índole, los caracteres, la extensión y los supuestos del conocimiento o conocimientos obtenidos por las ciencias positivas. Pero significa también filosofía del saber científico; esto es, el esfuerzo para obtener un sistema coherente del universo, basado en el cuadro que de cada una de sus partes nos ofrecen las ciencias particulares, y llevando a cabo una síntesis y bosquejo provisional de la imagen total del mundo y de la vida que de los actuales avances científicos se deduce. Estos dos sentidos del término «filosofía científica» son bien distintos. En el primero, en el de la filosofía como teoría de las ciencias, tenemos una lógica del conocimiento científico. En el segundo, en el de la filosofía como sistema del saber científico, tenemos una metafísica del universo, una concepción total del universo, lo que los alemanes llaman *Weltanschauung*. En el primer sentido, la filosofía toma la ciencia como objeto de su reflexión; en el segundo, la toma como base para su construcción. Tanto en uno como en otro, el pensar filosófico positivista e idealista de las generaciones precedentes ha producido obras de positivo valor. La *Lógica* de Stuart Mill y los trabajos de Cohen y de Natorp, bien que en dirección completamente opuesta, son ejemplos ilustres de la teoría del conocimiento científico. El evolucionismo de Spencer y las síntesis de Ostwald, de Haeckel, de Mach, etc., representan considerables esfuerzos por describir el universo entero, tal como se le ve cuando se le mira desde la atalaya de una o varias ciencias naturales. Pero en uno y otro modo de concebir la filosofía, en el epistemológico como en el panorámico, el adjetivo de científica,

adosado a ella, sólo se justifica por el objeto sobre el cual versa la meditación o por el material dialéctico con que se construye el panorama. La filosofía se apellida científica simplemente porque se refiere a la ciencia o porque se apoya en la ciencia. Ahora bien: estas maneras de entender la labor filosófica implican dos suposiciones tácitas: primera, que la filosofía no tiene objeto ni tema propio, a no ser la ciencia o los resultados más generales de la ciencia; segunda, que la filosofía no puede ser científica sino cuando entra en relación con las ciencias positivas. Estas dos convicciones básicas constituyen, en efecto, el contenido característico de la decadencia filosófica a fines del pasado siglo. Llevan el cuño de la época.

Pero el concepto de «lo científico» no es un concepto material, sino formal; no alude a determinado objeto o tema, sino a determinado modo y manera de acometer cualesquiera problemas. Científica es una disciplina, una meditación o un estudio, no porque recaiga sobre tal o cual cosa, sino por la forma en que se apercibe a conocer su objeto, cualquiera que éste sea. De suerte que la filosofía no es científica porque tome la ciencia como término de su meditación o como herramienta para su construcción. La filosofía puede muy bien ser científica, aun cuando no cultive relación alguna directa con la ciencia, ni tomándola como objeto, ni usándola como instrumento. La «cientificidad» de la filosofía—perdonad, señores, la palabra—ha de estar en la filosofía misma, en su propio método y pensamiento. No puede ser una a modo de contaminación conseguida por dilatado comercio con las ciencias, sino que ha de consistir en ciertos caracteres formales de su actividad inteligente. ¿Cuáles son, empero, esos caracteres? ¿En qué consiste la forma científica de la reflexión?

Al pronto se ofrece, con ciertos visos de evidencia, la respuesta siguiente: forma científica es la que usan las ciencias, es el conjunto o la esencia de los métodos que aplican las ciencias; por lo tanto, filosofía científica será la que aplique—al objeto que fuere—los métodos científicos, los métodos de las ciencias. Pero si examinamos atentamente esta, al parecer, tan obvia respuesta, hallamos en ella, una vez más, el sello característico de la época positivista. En efecto: el razonamiento conduce seguidamente a la comprobación de que los métodos científicos, inventados para ciertos objetos, no son aplicables a otros, y, por lo tanto, que la filosofía, o no tiene objeto propio y ha de tomar entonces la ciencia como objeto o como instrumento, o tiene objeto propio, y, en este caso, no puede aplicarle los métodos científicos. Lo cual—en el fondo—viene a querer decir que la filosofía, no pudiendo ser científica, no tiene derecho a la existencia. Y este modo de pensar fué, en efecto, aceptado generalmente hasta hace poco—con la excepción quizá del idealismo, representado por la escuela de Marburgo, el cual, al afirmar que el objeto propio de la filosofía es la ciencia misma y, en general, la cultura humana, cree haber hallado una base peculiar y única para desarrollar sus filosofemas.

El último resto de positivismo puede, empero, quedar extinguido si atendemos a esta sencilla y obvia aseveración: que los métodos de las ciencias son científicos, no por ser de las ciencias, sino porque conducen al descubrimiento de la verdad. Todo sendero mental que desemboque en la verdad es, pues, científico, úselo o no la ciencia. Pero el hecho de que los métodos usados por la ciencia hayan documentado espléndidamente su eficacia para muchos problemas, no quiere decir que sean los únicos aplicables cuando se trata de objetos sobre los cuales no versa ni puede versar la metodología científica. Cabe, pues, una filosofía científica que lo sea por sus virtudes formales de acierto, de severidad, de rigurosidad, de eficacia en la acometida de los problemas. Bastará, para que tal filosofía exista, con que tenga su objeto y un método adecuado para estudiarlo. Y la actitud del positivismo no habrá sido inútil, si nos ha enseñado a reclamar del pensamiento filosófico la indispensable claridad, rigor y precisión.

Animada de este plausible afán, la filosofía del tiempo presente se caracteriza por su manera franca y directa de acometer los problemas fundamentales. Dispone de un arma eficaz que ofrece todas las garantías exigibles: el método fenomenológico, a diario afinado y pulido por el uso que de él se hace en las más variadas esferas. Ha repuesto en el telar el eterno objeto de la meditación filosófica: el ser. Y resueltamente se lanza de nuevo a la pregunta inmortal: ¿Qué es el ser? Así como la física de hoy da otra vez el pecho a la indagación central de qué sea la materia; así como la biología plantea sin rodeos el problema de la vida, así la filosofía proclama nuevamente como su incumbencia primordial la dilucidación de lo que es el ser. Para llegar frente al magno problema, no quiere ni necesita la filosofía presente dar esos grandes rodeos del idealismo por las antesalas del conocimiento científico, de la moral y del arte. La filosofía del presente encuentra el ser a la mano, justamente porque no empieza por relegarlo a una inaccesible lejanía. No concibe su labor como una larga preparación psicológica y lógica, que acaso nos lleve

a convertir los productos mentales de la ciencia en carriles metafísicos, sino que, desde luego, hinca la flecha en plena manzana e inicia la fina, sutil y rigurosa disección del concepto del ser, con todos los recursos que el fecundo método del análisis fenomenológico le brinda. Pocas líneas necesita nuestro gran pensador Ortega y Gasset—cuya sensibilidad intelectual anticipa certera las orientaciones del tiempo presente—para conducirnos al problema céntrico de la filosofía y diseñar en él el bosquejo abreviado de los precisos contornos.

De nuevo, pues, se apresta la filosofía a ser ante todo ontología, teoría del ser, y no primero lógica ni psicología. Con esta resolución manifiesta la filosofía ejemplarmente ese rasgo del tiempo actual, que hemos caracterizado como la labor en profundidad, en lugar de la prolongación en latitud. Llevar el escalpelo del análisis a las cuestiones mismas, en vez de dilatar largamente las consecuencias y los antecedentes; concentrar el esfuerzo sobre los núcleos de la realidad, en vez de rodear los problemas; buscar la esencia de cada cosa misma, en vez de diluirla en concatenaciones accidentales, tal es en la filosofía actual el espíritu renovador que anima a las jóvenes generaciones. Puede decirse que nuestro tiempo no continúa, sino que vuelve a plantear el problema filosófico. Ábrese ante nosotros, sin duda, un espléndido porvenir. Y, a juzgar por algunos productos de nuestra actividad filosófica, permitidme, señores, que exprese aquí mi confianza de que el nombre de nuestra amada península quede asociado al de este renacimiento.

(Asociación Española para el Progreso de las Ciencias.)

LA PEDAGOGÍA DE ORTEGA Y GASSET

(«EL ESPECTADOR», TOMO III, 1921)

El Espectador tiene su pedagogía. Cuando a las veces y de pasada ha hablado con desvío de la pedagogía y de los pedagogos, nosotros hemos pensado siempre que esa negación era el supuesto previo de una afirmación distinta. El Espectador no niega por negar; posee una idea harto exacta y clara de su misión, que no es precisamente empobrecer el mundo, sino todo lo contrario: llenarlo de novedades y perspectivas inéditas, desde las cuales multiplícanse las reverberaciones de las cosas. Una idea nueva es una nueva posición, sesgo o ángulo, desde donde la realidad adquiere una perspectiva insospechada; un nuevo punto o sistema de referencia que nos impone, por lo mismo, la necesidad de alterar las ecuaciones con que definimos las cosas. El Espectador no permanece inmóvil en un sitio. El Espectador se desplaza ágil en torno a la realidad, situándose sucesivamente cerca, lejos, a la derecha, a la izquierda, para obtener de las cosas y de los valores el mayor número de vistas posible. Sólo así puede cumplir íntegro su deber espectacular. Toda contemplación tiene siempre algo de limitado y negativo, y en toda vista hay como una desviación de las cosas hacia el punto de mira; por eso, El Espectador se mueve, se multiplica y vuelve los ojos y los oídos a los cuatro puntos cardinales. En esto justamente se distingue el mirar del ver. Mirar es buscar, entre la muchedumbre, lo que apetecemos, cegándonos para cuanto nos convenga o no nos sea útil; es excluir del horizonte visible todo lo que no coincida con nuestra preocupación utilitaria. En cambio, ver es llenar la mente del paisaje con todos los objetos, todos los matices y elementos; y como son éstos distintos, según el punto de mira, ver es también moverse alrededor del paisaje, y, por último,

es integrar esas visiones sucesivas y varias en una fórmula general de transformación que las comprenda a todas. Y, así, ver es conocer, y El Espectador es esencialmente filósofo.

* * *

En el ensayo intitulado *Biología y Pedagogía* ofrécenos El Espectador una nueva perspectiva del problema pedagógico. Lo esencial es, naturalmente, la perspectiva nueva; la pedagogía permanece en el fondo del cuadro, como el contorno vago de un palacio lejano, al término de una larga avenida de olmos seculares. Trata El Espectador de enfocar el problema pedagógico desde puntos de mira inéditos; bástele, pues, señalar hacia aquel lado del horizonte. Sigan luego el rumbo indicado los pedagogos de vanguardia; acérquense ellos al objeto por los senderos abiertos, y podrán fácilmente describirlo en sus detalles y empezar a usarlo en su economía interior.

Le pedagogía es un sistema de técnicas especiales dispuestas sabiamente para la consecución de un determinado fin. Podría llamarse la pedagogía una disciplina selectiva; en efecto, ella escoge en otros terrenos espirituales su fin, y también discierne de entre los enlaces causales, que le presentan las ciencias (psicología, fisiología, etcétera), aquellos que conducen rápida y seguramente al fin apetecido. Así, la pedagogía presenta cariz distinto, según la intención que preside a su labor selectiva. ¿Trátase de hacer del niño un príncipe? Los medios conducentes a conseguirlo serán distintos de los que se emplearían para hacer de él un artesano.

Hay, pues, para la pedagogía un primer problema: el problema del ideal de la educación, el término a que se pretende llegar en la obra educativa. Hay después un segundo problema: el de la virtud que tengan ciertas prácticas o técnicas para alcanzar el ideal determinado. De estos dos problemas es incomparablemente el más importante el primero. De la solución que se dé al primero dependen, en no escasa medida, las soluciones del segundo. Ahora bien: la solución que se da al primero no es esencialmente pedagógica. No es la pedagogía la que determina el ideal educativo. En cada época, el ideal de la educación está fijado por la cultura y civilización, por los anhelos individuales y sociales, por las preferencias generales de los hombres. El Espectador ha insinuado, a veces, la importancia que, en ciertos momentos de la historia, tiene la mujer en esa elaboración del ideal humano. La mujer es una maestra maravillosa, y para serlo bástale con mirar o no mirar al hombre. Distribuye así con los ojos censuras y aplausos y suscita en el varón un afán creador que le hace producirse y conducirse conforme al modelo implícito en aquellas miradas. Cuenta Navagero que en el cerco de Granada las damas suscitaban a diario el heroísmo de los combatientes, y que, en verdad, pudo decirse que fué el amor el que ganó la ciudad.

Hay, pues, en cada época un ideal humano, que es el que la pedagogía toma para proponerse realizarlo. Desde Rousseau, aproximadamente, el ideal profesional diferenciado puede considerarse como anulado, desaparecido, sustituído por un ideal general indiferenciado. Los pedagogos no se proponen educar príncipes, militares, sacerdotes o artesanos; declaran que van a producir hombres. Un punto más, si se quiere: van a producir hombres y ciudadanos. ¿No se advierte cómo la pedagogía va en esto *pari passu* con la ideología total de la época y el modo de pensar de la generalidad? Hay un momento culminante en este ideal educativo, democrático y eticista. Es la escuela francesa de hace treinta años. Pero ya en Francia se alzan voces contra él; son voces robustas y duras de obreros sindicalistas. Quéjanse éstos de que el Estado les da a sus hijos una educación que no les prepara para la lucha de clases; censuran que la escuela democrática exalte las virtudes ciudadanas, las virtudes formales, que establecen una aparente igualdad entre los hombres. No quieren que sus hijos se críen en el vano y falso prejuicio etatista, que hace desaparecer en el papel de los códigos y las gacetas las realidades sociales y económicas. Piden para sus hijos una educación sindicalista, una educación de clase, de profesión; una educación diferenciada, porque creen que eso de hacer «hombres» es un engaño más del Estado capitalista y democrático, deseoso de que continúen las injusticias sociales bajo el manto acogedor de «la paz social», «la igualdad», «la democracia».

Existe una variedad muy interesante del ideal educativo indiferenciado. Podríamos llamarle «practicista», a pesar del equívoco que yace en esta voz. Consiste en desenvolver en el niño una serie de técnicas vitales, en prepararlo para *hacer* el mayor número posible de cosas en el mundo exterior. Este ideal del «hombre» se distingue de aquel otro que inaugura Rousseau. El ideal humano de Rousseau es marcadamente eticista: más tiende a producir virtudes que capacidades. El ideal practicista, en cambio, tiende más a definirse como un ejercicio de los órganos que lindan con las cosas: quiere ser una

gimnasia que haga a los niños fuertes para la «lucha por la existencia». Aquél se funda en una ética; éste, en una biología. Es corriente hoy en el mundo pedagógico una fusión de ambos. La educación ha de hacer hombres buenos y también aptos, capaces, ágiles para la vida.

* * *

¿Cuál es el ideal pedagógico del Espectador? El Espectador no tiene ideal pedagógico. La pedagogía del Espectador es una pedagogía que no se propone conseguir un tipo definido, hecho, concluso, de humanidad, ni siquiera en el sentido general e indiferenciado de los ideales practicista y eticista. Examinemos estos ideales. Advertimos, ante todo, en ellos el predominio de la forma sobre el contenido. Preocúpanse denodadamente por definir los modos deseables de la vida, las condiciones de la acción, las técnicas externas en que el torrente vital se encierra y limita. Son, en suma, como una descripción minuciosa del cauce por donde el río ha de discurrir. Pero no advierten que la condición primera y esencial para que el río discurra es que exista, que tenga agua y agua abundante, capaz de henchir los canales hasta los bordes. El ideal de la pedagogía moderna ha trastornado, por modo extraño y abusivo, los conceptos de lo esencial y lo secundario en la noción de la vida. Ha considerado como fundamental el término y contorno del proceso, olvidando la entraña, el aliento motor, la fuerza creadora.

Pero de esta inversión no tiene la culpa la pedagogía misma. La pedagogía no ha hecho sino seguir los pasos de la filosofía y de la biología. Los psicólogos, los biólogos del siglo pasado han consumido sus esfuerzos en el intento idealista de definir la vida a semejanza de la materia. La psicología asociacionista — atomismo del alma—, la psicofísica, la teoría biológica de la adaptación y de la selección son las etapas culminantes en ese grandioso ensayo de mecanizar el aliento vital. E insensiblemente ha ido la atención a posarse de preferencia en aquellas regiones de la vida que lindan con la materia y en donde, confundiéndose casi lo vital con lo material, parece lo vital acomodarse y adaptarse al contorno. De esta suerte hase definido la vida como adaptación; es decir, como adquisición de una nueva forma, y se ha considerado que lo esencial en el trabajo de vivir es someterse y confundirse con el medio, en lugar de penetrarlo, transformarlo, crearlo. No debe extrañarnos que la pedagogía, siguiendo estas mismas orientaciones, haya definido su ideal educativo como un máximo de adaptación, como el ejercicio perfecto de las técnicas vitales situadas en la periferia de la vida.

La filosofía del siglo pasado ha sido quizá la propulsora de esos afanes de la biología evolucionista. En efecto: ha buscado, generalmente, su centro de gravedad en las condiciones formales, inteligibles, del conocimiento y de la acción. Los objetos y los valores han desaparecido bajo el concepto de ley; la realidad se ha identificado con la fórmula que la expresa, y la bondad de la acción, con el ánimo del que la realiza. De esta suerte ha surgido, por una parte, el empeño de reducir lo vital a leyes matemáticas de actuación y, por otra parte, el de canalizar la conducta hacia tipos ideales de perfección formal. La historia de la humanidad ha sido considerada como un infinito proceso de perfeccionamiento, orientado hacia términos finales más o menos inaccesibles, pero aceptados siempre como normativos. La vida humana sigue siendo hoy, como en los tiempos medievales, un tránsito a otra vida mejor; pero con esta esencial diferencia: que entonces esa mejor vida era otra existencia metafísicamente distinta y, por lo tanto, el tránsito a ella tenía por sí mismo valor esencial, mientras que hoy es el tránsito a otro tránsito, en la perenne continuidad del llamado progreso humano.

La preocupación futurista, esencial en la mentalidad de estos tiempos modernos, determina la postura y orientación de la pedagogía. El pedagogo ha menester un ideal, porque mira al porvenir y quiere conducir al niño hacia ese otro ser así llamado: el hombre de mañana. Necesita definir *qué deba ser* ese hombre de mañana, para luego inquirir los mejores medios de convertir en él al niño. Y concibe su labor como una *transformación*, una mutación de forma, una adaptación a condiciones externas, que llama vida, porque, en efecto, así la definen los biólogos evolucionistas, atentos también más a las terminaciones que a las fuentes primarias del proceso.

Pero El Espectador no mira al futuro; no mira al pasado, ni tampoco al presente. Por eso su pedagogía carece de ideal, en el sentido que generalmente dan los pedagogos a esta palabra. El Espectador piensa razonablemente que lo esencial en la vida no son las formas en que se manifiesta, sino el torrente dinámico que produce esas formas y las llena de realidad. Toda pedagogía que oriente sus esfuerzos hacia una modalidad definida—ya sea pretérita, ya sea futura, ya profesional, ya practicista—de la vida padece una confusión gravísima: se equivoca sobre lo esencial y toma por funda-

mentales funciones secundarias y derivadas. «A mi juicio—dice El Espectador—, no es lo más urgente educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora. Cuidemos primero de fortalecer la vida viviente, la *natura naturans*, y luego, si hay solaz, atenderemos a la cultura y a la civilización, a la vida mecánica, a la *natura naturata*.»

* * *

Hacia esta nueva pedagogía, sin ideal definido, sin tipo preconcebido de humanidad; hacia esta pedagogía, que atiende sobre todo a atizar la llama vital, señala El Espectador desde las alturas de las nuevas concepciones que se abren paso ahora entre biólogos, psicólogos y filósofos. El ensayo *Biología y pedagogía* está casi todo él dedicado a describirnos algunos aspectos de las nuevas comarcas, a través de las cuales emprende su ruta nuestro siglo XX. El Espectador contribuye por su parte, y en no escasa medida, a configurar el inédito paisaje intelectual. Ofrécenos primero una visión breve, pero jugosísima, de la más reciente biología. Luego nos descubre los escorzos de dos originales y profundas teorías suyas: una sobre la espontaneidad vital, como productora de cultura y civilización, y otra sobre la vida psíquica en general, y especialmente la del niño, indicando también algunos medios de robustecerla y aumentarla.

La vida no se define ya, entre los científicos actuales, como un proceso de adaptación. Los biólogos del evolucionismo propendían a ordenar las funciones vitales en series de actos singulares, cada uno de los cuales era la operación realizada por un órgano perfectamente acomodado a su función. De esta suerte cabía definir la vida como la resultante de sumar todas las funciones: ver + oír + andar + digerir, etc... Y así, la vida sería el conjunto o síntesis de los funcionamientos particulares, y cada funcionamiento, una adaptación más perfecta y completa del organismo a las condiciones que le son impuestas. Pero, frente a esta concepción periférica de la vida, se alza hoy una tendencia a considerar derivadas o secundarias las funciones externas y, en cambio, a acentuar los procesos de unidad funcional. «Toda aquella zona de la vida que consiste en la actuación de estructuras fijas y especializadas representa una vitalidad mecanizada, secundaria.» En cambio, la fuente de donde toda actividad mana, la fuerza interior que se especifica y mecaniza en esas funciones periféricas, es la esencia misma de la vida.

El evolucionismo fué más bien mecánica biológica que biología

propiamente; fijó su atención en los órganos que la vida se crea, más que en la actividad primaria creadora. La biología reciente invierte el orden anterior. Considera como lo primario la vitalidad, y como lo secundario sus especificaciones. El ser vivo no es ya para los biólogos actuales la suma de sus órganos en funcionamiento, sino que, por el contrario, el ser vivo es el creador y origen de las especificaciones concretas de células y órganos diversos.

Esta conversión hacia el centro y el interior, hecha por los actuales biólogos, ha dado un cariz nuevo a la ciencia de la vida y aun a las ciencias aplicadas que de ella se derivan. En primer término, la utilidad vital de las glándulas de secreción interna ha sido amplia y fundamentalmente reconocida. Estas glándulas segregan unas sustancias que se expanden por todo el organismo y cuya misión es excitar, regular las funciones periféricas. Tales sustancias han recibido el nombre de «hormonas»; es decir, excitantes. La función de la hormona es totalmente interior y reguladora; no linda con el mundo en torno, sino que se agota por completo en el mantenimiento íntegro de la unidad funcional. La biología más reciente va abriéndose paso hacia la intimidad misma de la vida a través de las funciones de regulación, mucho más cercanas al centro, al interior, que las funciones de adaptación.

Este movimiento de dentro a fuera, en que consiste la vida, trastorna por completo la idea misma de la adaptación al medio. El organismo no se adapta al medio, sino que se incluye en él y se lo incorpora; el organismo absorbe el medio y obtura las salidas posibles a otro ambiente que no sea el suyo propio. De esta suerte, mejor sería decir que cada organismo se crea su medio, en el que vive como en su natural morada, siendo ésta a modo de prolongación de la individualidad orgánica. De manera que la descripción de un ser vivo debe empezar por el medio que para él existe, por el mundo que él se ha formado, seleccionado e incorporado. El Espectador llama a este ambiente vital de cada ser su paisaje propio, y gusta de integrar las definiciones individuales con las descripciones de los paisajes que a cada uno pertenecen.

Semejantes consideraciones pueden ser trasladadas útilmente a la psicología. También esta ciencia ha permanecido largo tiempo vagando por las regiones del alma que lindan y tocan a lo exterior, en vez de adentrarse en las íntimas moradas de donde brotan las actividades esenciales. Sigamos al Espectador en su bosquejo de una más profunda psicología.

El Espectador es benévolo con sus lectores. A todos ofrece algo exquisito que paladear; nadie sale defraudado de su comercio con él. Podéis surcar pacíficamente el lago terso de sus páginas, empujados por el noble ritmo del estilo y la enérgica seguridad del pensamiento. Pero también podéis, si se os antoja, deteneros en un punto y echar la sonda; hallaréis profundidades sorprendentes y, mirando a través de las aguas claras, percibiréis los contornos firmes de un sólido edificio, construído por la reflexión más minuciosa. Para quien sepa leer entre líneas, para quien conozca el valor preciso de los conceptos, aparecen los ensayos filosóficos de El Espectador como postreros resultados de una larga meditación asentada sobre amplísimas indagaciones y conducida con los métodos técnicos más precisos del análisis filosófico. Pero El Espectador deshace ese andamiaje y lo oculta cuidadosamente. Escribiríase un libro bien nutrido de filosofía con sólo explicar en detalle las series de conceptos que sirven de base y esqueleto al bosquejo de la nueva psicología que nos presenta en este ensayo.

No es lo malo que la psicología del siglo pasado haya concertado alianza estrecha con la biología, sino que ambas, biología y psicología, han creído que su deber de ciencias consistía en reconstruir sintéticamente la unidad vital y la unidad psíquica, partiendo de las muchedumbres de fenómenos. De esta suerte, la psicología hase colocado ante ciertos elementos simples, irreducibles, considerados como primarios—sensaciones, emociones, voliciones—, y se ha esforzado en explicar la conciencia en general y todos sus estados complejos, como síntesis o composiciones de aquellos otros simples y primarios.

Así sería el percibir una complicación del sentir, y sería el representar una complicación del percibir, y sería el pensar una complicación del representar. De igual modo, la voluntad resultaría como un sistema de deseos y apetitos, y el sentimiento, una suma de sensaciones. La teoría de la «asociación de las ideas» proporciona el elemento aglutinante de esas síntesis psicológicas. Y el conjunto de todas ellas, el yo psíquico, la unidad de la conciencia, aparece como la síntesis superior, la resultante final de todo ese complicado mecanismo de la mente. Esta psicología es, en su orientación, idéntica a la biología que le sirve de base. La vida psíquica es, para ella, derivada de la adición, de una unión de innúmeras adaptaciones entre fenómenos elementales.

Bergson ha hecho una crítica definitiva de esta concepción. Si

atendemos a nuestra vida interior inmediatamente, procurando no interponer entre nuestra mirada investigadora y la realidad psíquica ningún esquema tomado de las ciencias de la materia, advertimos que no hay nada más erróneo que la imagen discontinua del alma que nos ofrece la psicología. Ese atomismo espiritual, sobre el cual, por síntesis, reconstrúyese luego la unidad vital, es una ilusión que proviene de que aplicamos a la vida del espíritu las separaciones y discontinuidades que en el mundo material observamos. Pero, en realidad, la vida espiritual es un fluir continuo, y todo corte en él es arbitrario y falso. Los estados de conciencia no se suceden, sino que se penetran unos a otros; y puede decirse que, entre la imagen que la psicología nos presenta y la realidad continua del vivir psíquico, hay la misma diferencia que entre una serie de puntos y una línea completa, o entre una película cinematográfica, con sus sucesivas fotografías, y la proyección de esa misma película, cuando las sucesivas imágenes se funden en un movimiento real.

La concepción bergsoniana, extendida luego por su autor al problema biológico en su integridad, tiene la esencial virtud de anular la falsa visión de la psique, como una resultante de elementos previos. Nos obliga a restablecer el problema psicológico en su equilibrio natural. En efecto: la vida psíquica es una continuidad y una unidad anterior a las diversificaciones. Pero no basta esta comprobación. Con ella, la nueva psicología no hace más que señalar la ruta a seguir. Manteniendo esa unidad y continuidad esenciales, considerándolas y conociéndolas como fuente primaria de toda riqueza y variedad psicológica, hace falta ir más allá y discernir, no como elementos primos, pero sí como diversidades consiguientes, los aspectos varios y las ramificaciones más menudas en que se plasma la savia del espíritu.

También El Espectador nos exige que invirtamos los términos en que la psicología vulgar plantea el problema; también él antepone la vida psíquica a todas sus manifestaciones diversas. Pero es para buscar en esa continuidad, en el sentido u orientación de esa continuidad, la jerarquía vital de los distintos aspectos de la flora psicológica. Para El Espectador, la unidad y la continuidad de lo que él llama «radical fluencia psíquica» no es indiferente, desde el punto de vista vital. Para El Espectador no se agota la psicología con decir: la vida psíquica es una fluencia continua; hay que añadir—y esto es esencial—que en cada momento esa fluencia posee un tono, un brillo especial que la define vitalmente. Y de esta suerte se diversi-

fican los estados psicológicos, no sólo por su interno contenido, sino, principalmente, por su mayor o menor elasticidad, por su mayor o menor capacidad vitalizante. No es fácil, en pocas palabras, hallar la fórmula de un pensamiento nuevo. Permítame el lector darle algún desarrollo. Sean dos emociones cualesquiera, que llamaremos A y B. Entre ellas existe una primera diferencia, y es que la una *no* es la otra, que A no es B; la una será, por ejemplo, de alegría, y la otra, de temor. Es muy cierto que entre esas dos emociones caben infinitas diferencias de esa especie, diferencias intrínsecas, por decirlo así; y es muy cierto también que entre la una y la otra no hay un paso o tránsito discontinuo, sino que de la una se pasa a la otra por continuidad ininterrumpida. Pero, además de esas diferencias intrínsecas entre A y B, existe otra fundamental: la una será, acaso, emoción nítida, pura, sana, henchida de savia, mientras que la otra será incolora, marchita, decadente. Es muy de advertir que no se trata aquí de *calificar* estas emociones estética ni moralmente. Trátase tan sólo de apreciar y establecer una diferencia real, objetiva, desde el punto de vista de la vitalidad. La «radical fluencia psíquica» del Espectador no es una simple continuidad psicológica; es, además y sobre todo, una pauta que establece jerarquías entre los estados de conciencia. Como una flor rozagante y fresca en el árbol sano ostenta un aspecto muy distinto del que contemplamos en una flor raquítica del árbol enfermo, así un estado de conciencia, nacido de una vitalidad «ascendente», presenta un cariz muy otro que el que se origina de una vitalidad «decadente» y enferma.

El Espectador introduce, pues, en la psicología la noción de *valor vital,* que no debe confundirse ni remotamente con el valor moral ni con el valor estético. Podrá ser que en ulteriores desarrollos esos tres valores lleguen a intimar y a unirse en un lazo indisoluble. Por el momento quede este problema apartado de nuestra atención. El valor vital en la psicología se define estrictamente como una potencialidad psíquicamente creadora. Así, el ejemplo del deseo, en su relación con el querer, ilustra muy bien lo que aquí venimos diciendo. «El deseo nutre el querer, lo excita; gravita constantemente sobre él, moviéndolo a ampliarse, a ensayar una vez y otra la realización de lo que ayer era imposible.» Por lo tanto, el deseo tiene una potencialidad creadora superior; tiene un mayor valor vital. La multitud de los deseos será un excelente índice psicológico de la riqueza vital de un hombre o de un pueblo. Pero, a su vez, el deseo y los deseos dependen de la «radical fluencia psíquica»; es decir, de la

fuente viva que los produce, que los alienta, los suscita o los deprime. El valor vital de esa prístina fuente de nuestra interior existencia será el que defina y determine el conjunto de nuestros deseos, de nuestras voliciones, de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos. En suma: esta noción novísima de valor vital nos permitirá clasificar los estados de conciencia, según un principio inédito más próximo a la biología verdadera que todos los fisiologismos del siglo XIX. Así, por ejemplo, advertimos que los sentimientos—inútiles y a veces perjudiciales para la vida externa, que linda con la materia — son, en cambio, necesarios, imprescindibles, como funciones psíquicas internas que regulan, potencian y canalizan el pulso vital. Advertiremos que esa noción de valor vital nos da la clave para constituir o, mejor, reconstituir psicologías de conjunto, como la del entusiasta, la del melancólico, la del misántropo, la del rencoroso, la del artista, la del poeta, la del negociante. Y, en fin, comprenderemos cómo, desde este punto de vista nuevo, es posible rehacer, sobre bases más sólidas, aquella famosa teoría de las pasiones, que los psicólogos del XVII y XVIII intentaron en vano por métodos racionalistas o mecanicistas.

* * *

Pero también hallamos aquí el resorte que puede y debe tocar la pedagogía. La pedagogía es la técnica de los sentimientos como propulsores de la vitalidad psíquica. La labor del pedagogo deberá consistir en provocar en el niño las reacciones sentimentales de mayor valor vital—lado positivo—y en extirpar o impedir las emociones de menor valor vital, las emociones decadentes—lado negativo—. El problema será, pues, éste: ¿Cómo se provocan los sentimientos ascendentes? Es bien claro que no se provocan por medio de hechos. La pedagogía practicista, que quiere preparar al niño para la vida, lo enfrenta en seguida ante los hechos, lo encadena a la realidad, le rae la ilusión y la potencia indefinida del deseo, comprimiendo su vitalidad incipiente. De esta manera apaga en el niño la capacidad creadora, la originalidad fecunda. Nuestra época moderna, llena toda de hechos, es fértil en inventos y pobre en creaciones. Para provocar en las almas el incitante flujo de las emociones ascendentes será preciso alejar los hechos de la perspectiva infantil y poner en primer término imágenes fantásticas, mitos que irradien por doquiera actividad y potencialidad. «El mito—dice El Espectador—no encuentra

en el mundo externo su objeto adecuado. Pero, en cambio, suscita en nosotros las corrientes inducidas de los sentimientos, que nutren el pulso vital, mantienen a flote nuestro afán de vivir y aumentan la tensión de los más profundos resortes biológicos. El mito es la hormona psíquica.»

Hemos dicho que la pedagogía del Espectador no tiene ideal. No se propone reformar en el niño cierto tipo de hombre. Pero algo se propone, sin embargo; y cuando nos ofrece el mito, como el medio pedagógico más valioso, es porque el mito consigue realizar fines más apetecibles, más deseables; en suma: un ideal. Ciertamente; pero ese ideal no es otro que el niño mismo. La pedagogía debe hacer del niño un niño; esto es: intensificar en máximo grado la niñez del niño. La pedagogía debe cultivar, amorosa, el infantilismo.

Al pronto, esta concepción parece paradójica. En efecto: el niño ha de ser hombre algún día. ¿No será bueno irlo preparando para lo que ha de ser? ¿No será bueno irle cautelosamente previniendo contra los desengaños y las desilusiones? ¿No será bueno acostumbrarlo a la percepción exacta de la realidad ambiental? Todas estas interrogaciones, llenas de una evidencia muy positiva, implican una concepción de la vida, de la humanidad, de la moralidad, de la cultura, opuesta totalmente a la que alienta en las páginas de El Espectador. El Espectador, en este ensayo sobre *Biología y pedagogía*, ha ofrecido a sus lectores un extracto o compendio cargado de alusiones a teorías y conceptos, que permanecen en la penumbra y que son como el fondo filosófico de donde se destacan las afirmaciones, al parecer más heterodoxas, esto es, distintas y aun opuestas a la opinión corriente.

Indicaremos, en forma breve y enumerativa, algunos de esos fundamentales puntos de vista:

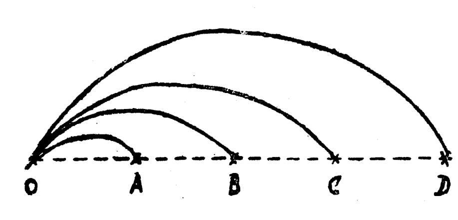
1.° El deber moral esencial de toda criatura humana es *ser*, ser plenamente, íntegramente lo que es. Este imperativo de realidad presenta dos aspectos. Es, por un lado, una condición necesaria; es decir, una condición real, y, por tanto, en este sentido carece de todo tinte moral. (Antes de decidir lo que un hombre o una nación *deban* hacer, preciso es que sean, que existan.) Ahora bien: en el hombre, esa condición primaria de ser depende, en alguna parte, de su voluntad misma, y por eso tiene un segundo aspecto, teñido de moralidad: el hombre *debe* ser lo que es. El Espectador encuentra aquí un punto en que se reunen los conceptos de naturaleza y libertad, de ser y de deber (en terminología kantiana). Ello le permite incluir

en el presente todo lo que la filosofía del idealismo recluye en el futuro. El concepto de vida, de energía vital, comprende esos dos elementos. La vida es tanto más vida cuanto más cargada está de potencialidades futuras.

2.° Si llamamos humanidad a esa vitalidad creadora, comprenderemos la identidad fundamental que hay entre el niño, el salvaje y el hombre civilizado. La humanidad no será ya—como era para el idealismo—el conjunto de los productos históricos, sino el conjunto de las fuerzas que producen esos productos. La cultura y la civilización humana han sido concebidas como una serie de adquisiciones que sucesivamente van añadiéndose unas a otras, sin término. Así, la generación *a* produce el trozo AB de cultura. En el punto B empalma la generación *b* y produce a su vez BC; y la generación *c* empalma en C para producir CD, y así sucesivamente. A todo lo cual se le llama evolución de la cultura humana.

```
A        B        C        D
———————→————————→————————→————————→
a        b        c        d
```

De aquí la idea de que conviene que el niño de la generación C, por ejemplo, *aprenda* rápidamente lo que es el mundo en el momento C, para capacitarse cuanto antes a seguir viviendo en la dirección CD. Lo erróneo de tal concepción se comprende bien pronto si recordamos que lo que capacita al hombre para la producción de cultura y civilización no es tanto la precedente cultura y civilización ya construídas, cuanto la fuerza vital necesaria para crearlas, por decirlo así, de la nada. «La madurez y la cultura—dice El Espectador—son creación, no del adulto y del sabio, sino del niño y del salvaje.» Hay, pues, que reformar nuestra imagen metafórica de la evolución cultural humana. Cada momento de cultura es, en realidad, una asimilación y una recreación o nueva creación que niega los anteriores, justamente porque los ha asimilado. En cada instante de la llamada evolución hay que retroceder a las fuentes perennes, a las mismas que originaron los primeros pasos de la cultura. La imagen no será una línea recta, formada por trozos sucesivos, sino unas curvas, cada vez más amplias, que se originan todas en el eterno hontanar de la vitalidad ascendente.



Si luego queremos unir los puntos O, A, B, C, D por una recta que represente la concreción de los resultados, no olvidemos nunca que esa recta O A B C D... es, simplemente, el índice material, externo, de los productos, mas no el curso real y creador de las actividades.

3.° De aquí la paradoja del salvajismo y la paradoja del infantilismo. Lo más humano en el hombre es justamente el niño, el salvaje, que en sí lleva la vivaz y movediza bolita interior que hace sonar el cascabel. Ser hombre es conservar en lo íntimo, dentro del envoltorio de cultura y civilización actuales, el eterno niño inquieto, forjador de deseos y de ilusiones, anheloso de nuevas aventuras. La pedagogía del Espectador tiene por ideal la humanidad pura, eterna, la humanidad anterior a todos los productos rígidos de ella misma.

4.° La moral del Espectador es una moral de la perfección. Ser perfecto es ser plenamente, íntegramente lo que se es. Es el hombre actividad vital. Y esta actividad puede gastarse y producirse en dos maneras: la una, mediata, útil, impuesta por la necesidad; la otra, libre, espontánea y superflua. La primera es secundaria y externa: consiste en acomodarse y adaptarse. Es la detención que sufre el torrente vital cuando llega a chocar contra la materia circundante. Pero la actividad espontánea y libre es la original manifestación de un esfuerzo que se siente pletórico. El hombre sano y vivaz ama la actividad por sí misma; la gasta por lujo de gastarla, y ella es la creadora de todo lo grande y bello que hace el hombre en el mundo. «La cultura—dice El Espectador—no es hija del trabajo, sino del deporte.» La perfección del hombre es, pues, el hombre deportivo; esto es, aquel cuya vida no es una triste y raquítica adaptación, sino una alegre, profusa y exuberante creación de esfuerzos superfluos.

* * *

No creo haber conseguido lo que me proponía: dar al lector una idea de la riqueza y de la novedad que encierran las reflexiones de El Espectador. Estamos en un recodo de la historia. Las concepciones que parecían más firmes se resquebrajan y caen, como inútiles barreras, al empuje de una renovación del impulso vital. Los pensamientos que El Espectador expone en sencillos y penetrantes períodos están impregnados de tanta savia fértil, que necesitan estrujarse con enérgica sinceridad, para comprender bien su alcance y su

valor de inmediata, veraz visión de las cosas. Nos invitan a lealtad; nos proponen con ello el más difícil, pero el más fecundo de los ejercicios: mirar en nosotros y fuera de nosotros con ánimo puro, limpio de prejuicios ancestrales, que perduran por la fuerza de la inercia. Si lo hiciéramos vendríamos a encontrarnos todos en una nueva vida, que sería nuestra inédita y peculiar manera de festejar el paso de nuestras almas por la historia.

(Revista de Pedagogía, febrero y marzo de 1922.)

«EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO»

(FILOSOFÍA DE LA PERSPECTIVA)

Con el título que encabeza estas líneas, José Ortega y Gasset ha publicado un libro que ha de dejar honda huella en la actual generación. No sé si se hablará de él con mucha frecuencia. Pero estoy seguro que quien lo lea y lo medite ha de llevarlo muy dentro en su corazón, ha de abrir el espíritu a su doctrina, ha de sentir profunda su influencia. Bajo la tersura de un estilo que cada día se depura y ennoblece más, late en todas las partes de esta obra una emoción intensa. De *El tema de nuestro tiempo* están severamente excluídos todos esos reflejos brillantes, más o menos ingeniosos y artísticos, con que buena parte de los escritores modernos han edificado su renombre. Este libro de Ortega y Gasset es hijo de una preocupación grave; tiene no sé qué de edificante, algo así como una cariñosa, pero severa admonición. De sus páginas, a veces proféticas, asciende inexpresada, pero tanto más elocuente, una noble convicción moral: que el tema de nuestro tiempo es el deber de nuestro tiempo. El libro de Ortega y Gasset habla conjuntamente a las inteligencias, a los corazones y a las voluntades. Dios quiera que los que lo lean aporten a su estudio la misma lealtad, la misma sincera comprensión que han presidido a su engendro.

NUEVOS HECHOS, NUEVAS IDEAS

Hace ya muchos años que Ortega, en sus escritos, alude a la mutación profunda que se está verificando en las ciencias, en la filosofía, en los modos de concebir la verdad y la vida. En 1916, el primer tomo de *El Espectador* nos anunciaba el propósito de per-

seguir y definir los síntomas de una nueva época. En los tomos posteriores hemos visto realizarse buena parte de este programa. Citaré sobre todo el ensayo «Biología y Pedagogía», del tomo tercero. Más tarde, al fundar la biblioteca «Ideas del siglo XX» en la Editorial Calpe, quiso con ese título significativo insistir en su convicción y demostrarla, por decirlo así, materialmente, ofreciendo al lector español algunos de los productos más típicos de la nueva manera de pensar. En la *Revista de Occidente,* por él fundada y dirigida, el piso principal está reservado para la recensión de los «nuevos hechos» y «nuevas ideas». Por último, la publicación del libro que nos ocupa viene a precisar claramente los rasgos esenciales que presenta la faz del tiempo nuevo.

Aparece, pues, este libro, en primer término, como el cumplimiento de una tácita promesa o compromiso; es como una demostración teórica de una verdad que ya había quedado manifiesta, en el sentido material, por las nuevas obras, las nuevas ideas y los hechos nuevos. Ortega ha exprimido estas obras, ideas y hechos extrayendo de ellos la quintaesencia, la definición del estilo en que comienza a pensar la generación presente. La obra se compone de dos partes. La primera—lección magistral pronunciada ante sus oyentes universitarios—establece las características principales de nuestro tiempo. La segunda está formada por dos apéndices, que son como ejemplos o casos particulares de la doctrina profesada en la lección: el ocaso de las revoluciones y el sentido histórico de la teoría de Einstein. Estos dos fenómenos de cultura tan dispares y distantes, unidos, sin embargo, por el nexo común de una misma teoría, dan idea de la profundidad a que alcanza la doctrina.

A los que no quieren convenir en la realidad de la nueva ideología; a los que persisten en los hábitos mentales del pasado siglo, sin advertir su caducidad, su ineficacia, su incongruencia con la sensibilidad actual; a los que no perciben las profundas innovaciones que al mundo del pensamiento aportan la reciente biología, la reciente historia, la reciente matemática, la reciente física, la poesía y el arte recientes, y hasta la misma política, a éstos debemos aconsejarles que, si su actitud obedece a falta de información, se sirvan tomar conocimiento de los trabajos bastante numerosos en que se revela lo más fino y original del pensar contemporáneo; y si procede de no tener un criterio claro y una pauta precisa para descubrir y apreciar el sentido de todas esas producciones, se sirvan leer y meditar el libro de Ortega y Gasset. Mas si a pesar de todo insistieren en su negativa, si se obstinasen en cerrar los ojos a la realidad evidente, rezagándose en los místicos arrobos de un racionalismo pueril o de un positivismo romo, los veríamos con pena, extraviados y extraños a su tiempo, condenarse a perpetuo anacronismo y prematura senectud.

FILOSOFÍA DE LA PERSPECTIVA

Ortega y Gasset expone en *El tema de nuestro tiempo* un nuevo modo de pensar que podría llamarse filosofía de la perspectiva. En todos los órdenes de la cultura se nota hoy un estremecimiento, un desasosiego que, en algunas obras culminantes, llega a cuajar en doctrinas y conceptos de sorprendente novedad. Estas nociones inéditas, que empiezan a surgir en el orbe intelectual, presentan todas un cariz homogéneo, un sentimiento de unánime discrepancia con el pasado inmediato y de adhesión fervorosa a cierto método más pleno y eficaz de comprender la realidad. Dijérase como si ahora, de pronto—pues este fenómeno tiene cierto carácter de subitaneidad—, algunos ingenios superiores hubiesen decidido arrojar el velo que les tapaba los ojos y acercarse derechamente a las cosas mismas. En la teoría de Einstein, este símil tendría incluso un valor de preparación metódica.

Todas las épocas del pensamiento han realizado igualmente esta unanimidad de estilo. En todas las disciplinas de un mismo tiempo, por lejanas y distantes que sean entre sí, alienta un sentir común. Pero hay una meditación en que ese fondo común constituye el problema central a resolver. La filosofía, en todo momento, es la depositaria de aquellos conceptos que, por ser los más generales y amplios, sirven de base más o menos consciente a toda particular indagatoria. En el siglo XIX, los científicos fueron todos positivistas. En el siglo XX no podrán serlo ya.

La filosofía en que vivieron impregnadas las pasadas centurias trastornó por completo la relación normal vital de nuestro espíritu con la realidad. Para esa filosofía, nuestros conceptos no reflejan fielmente el ser de las cosas. Nuestros conceptos son elaboraciones del intelecto, que los fabrica con materiales oriundos de la percepción sensible. Ahora bien: la percepción sensible, la sensación, es relativa al sujeto percipiente y revela la constitución fisiológica y psicológica de éste más bien que la realidad de las cosas. Además, sobre esos datos de la percepción trabaja luego el entendimiento,

quien en su labor se rige por sus propias leyes; esto es: refleja igualmente su propia esencia más que la esencia de lo real. En conclusión: el conocimiento es relativo al sujeto que conoce. La realidad absoluta, la realidad real, es siempre incognoscible.

¿Qué se hace de la verdad en esta teoría? La Edad Media—que en muchos puntos debiéramos estudiar y rememorar más a menudo—definía la verdad como la congruencia del pensamiento con las cosas. Pero, para nuestros modernos relativistas, esta definición no tiene sentido. Si los conceptos son productos del intelecto, que elabora las sensaciones subjetivas, es claro que no puede nunca saberse si nuestros conceptos concuerdan con la realidad. La realidad es incognoscible; luego la verdad no es la congruencia de los pensamientos con las cosas. Para obtener una noción de la verdad habrá que retraerse de comparar el concepto con la cosa y reducirse a la comparación de los conceptos entre sí. La verdad será, pues, la congruencia del pensamiento consigo mismo, la coherencia sistemática del pensar, la continuidad sintética de la ideación. Así, el método más típico de la ciencia moderna ha consistido en incorporar los hechos, manteniendo la coherencia de las teorías. El ideal del científico moderno era reducir todos los conocimientos a un sistema *único* de conceptos coherentes.

Tres siglos de subjetivismo, que han impreso en nuestro espíritu huellas casi imborrables, no son bastantes, sin embargo, para decidirnos a aceptar tan extraña subversión. Inevitablemente, el espíritu sano, la natural espontaneidad de la razón se rebelan contra ese intento de diluir la verdad en la coherencia lógica. Sin duda, la coherencia del pensamiento es una virtud muy necesaria. Mas no la única. Ni puede ser ella la garantía suprema de ese acierto que llamamos verdad. Es plausible el deseo de que las razones se traben y encadenen en congruencia mutua. Pero ¿diremos por esto que todo sistema coherente es verdadero? Más que convencidos, el relativismo nos tenía como resignados. En el fondo de su alma, el relativista hace renuncia a la verdad para abrazarse al escepticismo; no al escepticismo burlón e irónico de los antiguos, sino a un escepticismo agresivo, ceñudo, profesoral y demócrático, con matices de mística arrogancia y una especie de goce sádico en lo incomprensible.

Urge a la generación presente restablecer la verdad en sus fueros. Uno de sus más puros afanes es tornar a concebirla en la plenitud de su esencia. Verdad es un pensamiento que coincide con las cosas. Verdad es el pensamiento de lo real. Cuando una idea, un

concepto son verdaderos, reflejan exactamente lo que es; y entonces son verdaderos *en absoluto* y no relativamente a tal o cual sujeto más o menos pensante. La verdad es absoluta o no es verdad. No cabe en esto término medio. La flecha acierta o no acierta en el blanco. El apetito de realismo, que caracteriza la época presente en filosofía, no puede hallar satisfacción en los endebles fundamentos de una lógica sobornada secretamente por la psicología (1). Iníciase una dirección nueva que pretende restablecer la normalidad intelectual y considera los conceptos como función de las cosas, no las cosas como función de los conceptos. Esto quiere decir que el concepto es una perspectiva de la realidad.

Ortega y Gasset habla de «la doctrina del punto de vista». Efectivamente, puede emplearse también este término, y Ortega parece vacilar en su preferencia por uno u otro. Sin embargo, me parece más acertado el de perspectiva. La palabra punto de vista alude demasiado al sujeto que contempla; nos invita a acentuar más de lo justo la participación del conocedor en el hecho de conocer. En cambio, la palabra perspectiva, menos teñida de subjetivismo, se refiere a las cosas y viene a designar como el escorzo de la realidad misma. Perspectiva y punto de vista se corresponden como dos caras de una misma moneda; pero la perspectiva representa la cara de la realidad, mientras que el punto de vista es más bien la condición, la posición del espectador (2).

---

(1) Insuperable, definitiva es la crítica del psicologismo en E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, Halle, 1913.

(2) El título *El Espectador*, puesto por J. Ortega y Gasset a los bellos libros en que nos describe las perspectivas que su espíritu columbra, alude, indudablemente, a esta doctrina. Aprovecho esta ocasión para observar que esta manera de pensar es ya antigua en él. Las *Meditaciones del Quijote* (1914), la apuntaban en varias ocasiones; por ejemplo: "¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?" (1.ª edic., pág. 42). En *El Espectador*, I (1916, pág. 19), decía también: "... la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa fatalmente en el Universo. Aquélla y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista. La verdad, lo real, el Universo, la vida—como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo."

REALIDAD Y PERSPECTIVA

Pero—se dirá acaso—si el concepto es una perspectiva de la realidad, entonces no corresponde perfectamente con ella. La realidad es una; las perspectivas son múltiples, y, por tanto, el concepto representa sólo una parte, una porción de la realidad. Ahora bien: el hecho de que el concepto refleje tal o cual perspectiva y no tal o cual otra, tal o cual fragmento de la realidad y no tal o cual otro, depende exclusivamente del punto de vista del espectador. En suma: volvemos a caer en el subjetivismo.

Esta recaída demuestra que la dolencia subjetivista es más profunda de lo que nos habíamos figurado. No consiste tanto en una defectuosa noción de la verdad, como en una idea errónea acerca de lo que sea la realidad misma. El subjetivismo supone que existe una realidad absoluta, una realidad en sí, independiente de todo, ajena a todo, consenso o unidad integral de todo. Pero viendo que nuestro conocimiento no puede aprehender esa realidad absoluta, porque nuestra razón impone al conocer sus leyes propias, el subjetivismo convierte en relativismo fatal la relación del sujeto con el objeto y condena todo concepto a eterna invalidez y perpetua insuficiencia. Puesto que la realidad es absoluta—dice—, nuestro conocimiento de ella tendrá que ser relativo.

Las distintas filosofías de una misma época, por muy dispares que al parecer sean, tienen, sin embargo, un fondo y raíz común. Pertenecen a un mismo tiempo; son meditaciones de un mismo tema; se basan en un mismo sentido cósmico. El relativismo vino al mundo para combatir el dogma del conocimiento absoluto, para luchar contra el racionalismo. Pero estos enemigos eran en el fondo hermanos. Si el uno afirma lo que el otro niega, es justamente porque los dos se hallan de acuerdo sobre la raíz misma del problema. Para el racionalismo, la realidad absoluta se entrega a la inteligencia que razona, sin más ni otra condición que la de pensar clara y distintamente. Para el relativismo, la realidad absoluta no puede ser conocida por la razón, porque la razón trabaja sometida a sus propias leyes psicológicas. Ambas doctrinas opuestas convienen, empero, en un punto esencial y primario: en reconocer que la realidad es absoluta. Esta coincidencia las hace hermanas. Esta concordia

radical las cualifica como meditaciones de un mismo tema, del tema de su tiempo.

Pero el tema de nuestro tiempo consiste precisamente en la convicción contraria. El más funesto error que podíamos cometer sería considerar la nueva doctrina de la perspectiva como una composición ecléctica de las dos añejas filosofías. El recodo del siglo XX señala una mudanza tan profunda, que será comparada algún día con la que se verificó en la vertiente del XVI al XVII. Si los conceptos nos aparecen hoy como perspectivas de la realidad, es porque para nosotros la realidad no es algo absoluto, sino algo fundamentalmente relativo. Las cosas, por esencia, tienen caras, perfiles, perspectivas diversas, cada una de las cuales contiene íntegra la realidad. Una perspectiva no es, pues, un fragmento, sino la cosa toda colocada en un sesgo determinado.

Por ejemplo: sean dos cuerpos en el espacio. Si uno de ellos está en movimiento y el otro en reposo, puedo a voluntad considerar como inmóvil éste o aquél. El otro cuerpo, entonces, estará en movimiento en esta dirección o en la dirección contraria. Es decir, que puedo cambiar la perspectiva. Pero las dos perspectivas por mí consideradas son igualmente verdaderas, igualmente totales. Lo relativo aquí es la realidad, es el movimiento y reposo de los cuerpos reales. El pensamiento racionalista pretende averiguar cuál de los dos cuerpos es el que se mueve *en absoluto* y cuál el que *en absoluto* está en reposo. El pensamiento relativista, por su parte, es escéptico y afirma que, en realidad—entiéndase: *en absoluto*—, no sabemos ni podemos saber cuál de los dos cuerpos se mueve y cuál no. En cambio, la filosofía de la perspectiva sostiene que la realidad—en este caso el movimiento y reposo de los dos cuerpos—no es absoluta; que ninguno de los cuerpos está en absoluto quieto ni en absoluto en movimiento. Ahora bien: nuestro conocimiento de esa realidad relativa—movimiento y quietud relativos—, ése sí es absoluto; es decir, plenamente, íntegramente verdadero. La física de Einstein sostiene, no la relatividad del conocimiento, sino la relatividad, el perspectivismo de las cosas reales. Es bien extraordinario que nadie lo haya visto con claridad antes de Ortega. Lo único real es la realidad de cada perspectiva.

LA GENERACIÓN Y LA OBLIGACIÓN

En *El tema de nuestro tiempo,* las palabras «nuestro tiempo» no significan el pasado próximo, ni siquiera el presente, sino más bien el próximo futuro. Lo que hoy germina dará sus flores y sus frutos en un porvenir inmediato. *El tema de nuestro tiempo* se arriesga a la profecía.

Tenemos profecías de género diverso: la profecía bíblica, sapiencia divina transfundida a lo humano; la profecía biblioide, envuelta en altas nubes metafísicas, visión eterna del proceso histórico; la profecía sagaz del político fino, del psicólogo astuto. Faltaba, sin embargo, una nueva especie de predicción fundada en las leyes naturales de la vida. La vida es un proceso que, iniciado, tiende a dibujar una trayectoria, implícita en su aliento primario. El que sabe percibir la vida por dentro—el político fino, el psicólogo astuto, el historiador penetrante—advierte en ella una a modo de germinación del porvenir. Hasta ahora, estas predicciones de la realidad viviente se habían aplicado sin orden, sin plan, sin premeditación, como meros atisbos casuales. Ortega y Gasset ha elevado la predicción psicológica a la dignidad de un método histórico.

Las profecías biblioides—desde Bossuet y Vico hasta Spengler, pasando por Hegel y Marx—tienen el inconveniente no pequeño de depender de una concepción metafísica en que la historia queda presa antes de suceder. Son profecías *para* la historia, no profecías *de* la historia. El filósofo de la historia decreta lo que *debe* ocurrir desde la cumbre de sus ideas intemporales, eternas. Pero la vida, ignorando lo que el metafísico exige de ella, no le obedece, y si le obedece es por mera casualidad; los hechos, generalmente, desmienten las teorías de la historia. Esto ha tenido por consecuencia una reacción contraria: la historia ha sido declarada imprevisible, amasijo de casos fortuitos, trama de azares—como la nariz de Cleopatra, las favoritas de Luis XV. Se ha dicho que la historia carece de sentido.

Pero la verdad es que ni la historia carece de sentido ni está regida por un idealismo metafísico. Aquí, como en el caso de la lógica, el error consiste en pretender que el sentido de la historia tenga ese carácter absoluto que la razón esquemática supone en todo.

Por eso los historiadores han oscilado entre dos concepciones. Unos han pensado que la historia es obra de la *humanidad,* del *progreso,* de la *Providencia,* de las *culturas,* de la *economía,* entes metafísicos de máximo porte que anulan la historia, borran el tiempo y se anteponen al suceder viviente. Ms siendo la historia movimiento, sucesión, transcurso, ¿cómo vamos a comprenderla en su verdadero sentido si para estudiarla nos salimos del tiempo y nos encumbramos en la eternidad? (3). En cambio, otros historiadores, aspirando a ceñirse a la vida misma, han diluído la historia en procesos individuales, irracionales, inexplicables. Hay, en historia como en lógica, un racionalismo y un escepticismo.

Pero la verdad es otra y más compleja. Ni el sujeto de la historia se halla fuera de la historia—como la humanidad, la Providencia, el progreso, las culturas—, ni tampoco se descompone en la inextricable red de los afanes individuales. El verdadero sujeto de la historia es la generación. El concepto de generación ha sido con frecuencia usado por los historiadores de la literatura y del arte para situar claramente las variaciones del gusto en el curso de los tiempos. Ortega y Gasset lo emplea en un sentido metódico, más general y profundo. Para Ortega, las generaciones hacen la historia. La generación es el elemento mínimo de la gran cadena. Unas generaciones continúan las labores del pasado; otras innovan, cambiando de punto de vista y, por tanto, de perspectiva. Pero cada generación, tomada en sí misma, constituye una unidad de pensamientos, de sentimientos, de vida y creencias, de afanes y empresas.

Así aparece posible, no sólo la predicción, sino la inteligencia misma de la historia. Cada generación recorre una curva vital que no es sino el desarrollo de las posibilidades contenidas en su esencial

---

(3) Oswald Spengler ha realizado un formidable esfuerzo por construir una concepción *histórica* de la historia. ¿Puede decirse que lo haya logrado? El sujeto histórico, para él, no es la humanidad, son las culturas; es decir, unos organismos de superior cuantía, verdaderos entes biológicos, plantas, sujetos a leyes eternas de nacimiento, desarrollo y muerte. Las profecías de Spengler, por tanto, no son históricas *stricto sensu;* son como las que hacemos todos cuando decimos que en otoño caen las hojas de los árboles y que en primavera reverdecen; su verdad depende de que, en efecto, sea exacta la concepción spengleriana de las culturas como entes biológicos; es decir, depende de una tesis metafísica, no histórica. La predicción histórica de Ortega y Gasset tiene muy otros caracteres y muy distintos fundamentos.

postura ante el universo de las cosas y de los valores. En última instancia, el *tema* de cada tiempo es la fórmula de su vocación y de su obligación moral. No le es lícito a nadie desoír las voces graves que le llaman al cumplimiento de cierto tipo de vida. Por eso creemos que *El tema de nuestro tiempo* no contiene solamente un índice filosófico, sino una profunda lección de moralidad.

La previsión del futuro está, pues, basada en una especie de examen de conciencia que, al descubrir nuestros más hondos deseos, nos descubre asimismo nuestros más altos deberes. Tocamos aquí a una esencial característica del pensamiento de Ortega y Gasset, quien, en esto como en muchas otras cosas, representa a su vez un síntoma de la nueva ideología.

LOS IDEALES Y LA VIDA

La filosofía moderna ha aceptado como uno de sus lugares comunes la distinción kantiana entre el ser y el deber, la realidad y el ideal. Esta distinción, que en Kant se corresponde con la distinción entre la razón especulativa teorética y la razón práctica, moral, ha servido de base no sólo para las ciencias propiamente éticas, como el derecho, sino también para la concepción de la historia. En efecto: la contraposición entre ideal y realidad, calcada sobre la que hacemos entre verdad y falsedad—el ideal es la verdad moral—, confiere al ideal el sentido eminente de norma y orientación. La historia, por tanto, se define en esta teoría: el esfuerzo del hombre para realizar el ideal. Ahora bien: tal actitud impone como un deber la *modificación de la vida* de acuerdo con la idea; el espíritu revolucionario es una manifestación inevitable de este punto de vista. Nuestros padres y abuelos fueron revolucionarios y progresistas porque todos, supiéranlo o no, estaban nutridos de idealismo kantiano.

Mas justamente lo que niega Ortega y Gasset es esa contraposición del ideal a la vida. El hombre, al meditar sobre su conducta, prefiere, en efecto, ciertos actos y ciertas cosas y expresa esa preferencia en proposiciones imperativas. Pero esas proposiciones, esos imperativos nacen en su espíritu, son anhelos de su alma, son, por decirlo así, el núcleo mismo de su voluntad histórica. Unas épocas, unas generaciones, quieren una cosa; otras, quieren otra. Ambas cosas, sin duda, son valiosas en sumo grado; pero los corazones de hoy tienen preferencia por ésta más que por aquélla. Y lo que constituye realmente el deber de cada hombre es realizar con máxima plenitud y entera lealtad las posibilidades de su última esencia. «Sé el que eres»; tal podría ser la fórmula breve del imperativo. Hemos aprendido de nuestros maestros a contraponer la razón geométrica a la vida y a llamar ideal la deformación consciente de la libre vitalidad, actitud impracticable y falsa, que conduce a la violenta negación o a un desesperante futurismo. La razón no es ella misma, sino una función vital que debe plegarse dócil a las perspectivas reales, no sólo en el conocimiento físico y cósmico, sino también en la estructuración de la vida y la conducta. Como la luz alumbra, esto es, destaca los perfiles y sinuosidades de las cosas, así la razón ilumina la realidad y nos guía por la vida. Al que por vez primera descubre el foco luminoso, le acontece a veces padecer deslumbramientos y cegarse para la visión de las cosas reales. Las generaciones que nos han precedido padecieron ese deslumbramiento. La razón fué para ellos, o la facultad de lo eterno, de lo inmóvil, de lo perenne, o la facultad del unánime error. La nueva filosofía da a la razón una tarea más ajustada a su raigambre vital: la de conocer lo que percibimos, discernir lo que queremos y disponer en claro y leal ejercicio los bienes que para nosotros realizan los máximos valores.

ADVERTENCIA FINAL

A veces—cada vez más lejanos—resuenan aún los ecos del pasado racionalismo. Es la tormenta romántica, que se aleja. El libro de Ortega y Gasset combate contra el racionalismo; pero no menos contra el misticismo romántico. Mejor dicho: combate la doctrina racionalista justamente por descubrir en ella una forma romántica y mística. El racionalismo no defiende, en efecto, el imperio de la razón, sino su irracional tiranía, el frenesí romántico de los esquemas puros. La verdadera razón, la razón razonable, es la razón vital. Casi todos los que hoy cantan de nuevo a la vieja razón ignoran lo que ésta es. La filosofía de la perspectiva viene a corregir un abuso fatal: quiere introducir orden y jerarquía en las pasiones. No consentirá nunca en ahogar un germen, ni en matar una voluntad, ni en reducir a esquemas geométricos las ricas variedades de las cosas. Pide que se derrame luz sobre el mundo y sobre la vida. Aspira, en suma, a que la razón sea un auxilio, no un obstáculo de la vitalidad.

(*Revista de Occidente,* noviembre de 1923.)

MEUMANN: «SISTEMA DE ESTETICA»

La traducción—por Fernando Vela—del *Sistema de Estética*, de Meumann, ha de ser un buen servicio para nuestras artes y para nuestras letras—si los artistas y literatos leen y meditan este breve libro—. En el corto espacio de 130 páginas, Meumann expone sistemáticamente, y con perfecta claridad, los problemas actuales de la filosofía del arte. La brevedad es atractiva; la claridad es estimulante; el sistema es útil para la reflexión personal. Estas tres cualidades formales de la obra que reseñamos bastarían para hacer recomendable un manual cualquiera. Tratándose de estética, esas virtudes centuplican su natural valía.

Efectivamente: lo que más se echa de menos en las usuales lucubraciones estéticas es eso: la brevedad, la claridad, el sistema. Sobre todo, el sistema. Nuestro tiempo cultiva con excesiva predilección el afán propagandista en sentido horizontal. Con harta frecuencia, la ciencia, la filosofía, se hacen populares y sacrifican la hondura a la difusión. En la esfera del arte y de las meditaciones sobre arte, este popularismo—algo superficial—es quizá más notorio que en ninguna otra disciplina. Todo el mundo cree entender de estética, porque todo el mundo ha leído trozos, retazos de teorías; a todos los oídos han llegado los ecos de discusiones y contiendas. Y esos fragmentos se superponen en inconexo amontonamiento, sin orden ni concierto; de manera que, al hablar de arte, se olvida demasiado el imperativo lógico de la congruencia y la cohesión. En ninguna provincia del espíritu moderno es tan evidente y dolorosa la falta de criterio como en la estética. Y no por escasez de material ideológico. Pero ¡qué raro es encontrar entre los artistas y aun entre los críticos un espíritu exigente que haya hecho el grave esfuerzo de ponerse de acuerdo consigo mismo! El *Sistema de Estética*, de Meumann, es, ante todo, una invitación a realizar ese esfuerzo. Las múl-

tiples facetas del arte y de la belleza quedan en él reducidas a un punto central, de donde irradian las soluciones a los más varios problemas. Siguiendo paso a paso esa construcción coherente, el lector se ve obligado, por su parte, a contrastar unos con otros sus propios ideales, sus gustos y sus preferencias, y descubre entonces, con no pequeña admiración, contradicciones flagrantes en sus pensamientos e incompatibilidades internas en su credo estético.

Pero si el sistematismo tiene esas ventajas intelectuales, la claridad posee otras virtudes de no menor valía. La exigencia de claridad es el estímulo más fecundo del pensamiento. No contentarse fácilmente, no someterse dócil a la seducción de aparentes aciertos, es la condición esencial de toda profundidad. Para un pensador exigente, nada es nunca suficientemente claro. Y lo menos claro, lo más sospechoso de todo, es esa pretensión, entre absurda e interesada, de los que proclaman la superioridad del arcano sobre la luz, del misterio sobre la evidencia. En este sentido, también Meumann puede servir de buen modelo y seguro guía. Los temas estéticos adquieren en su libro una transparencia, una naturalidad que deleita y conmueve, sobre todo si pensamos en las enigmáticas voces con que los oficiantes de las innumerables capillas artísticas pregonan sus confusos ideales en incomprensible algarabía.

Para Meumann, el punto central de la estética, el gozne sobre el cual gira todo el sistema de la estética, es la actividad creadora del artista. Un análisis minucioso de esta actividad nos permitirá descubrir cuáles son los motivos propiamente estéticos que la distinguen de los restantes procesos psicológicos. Efectivamente, en la creación artística actúan tres estímulos fundamentales. *Primero:* el artista siente una emoción, la vive íntimamente. Esta «vivencia» — aceptamos la terminología del traductor—es un espectáculo natural, o una impresión luminosa, o una emoción interna, o un problema técnico, o la impresión producida por otra obra de arte. *Segundo:* el artista siente, junto con la vivencia misma, la necesidad de expresarla, de manifestarla en forma intuitiva, concreta. *Tercero:* la expresión que el artista aspira a dar de su emoción primaria, no es una expresión cualquiera, involuntaria, impremeditada, sino la forma perdurable de una obra objetiva.

Consideremos, empero, estos tres elementos de la creación artística. Es claro que el primero, la «vivencia» o emoción íntima, no constituye la parte esencial y típica del proceso, porque todos los hombres viven y sienten emociones, más o menos intensas y durade-

ras, y, sin embargo, no todos son artistas. Podía defenderse—y, en efecto, muchos artistas y estéticos lo piensan así—que el afán expresivo es el rasgo característico de la creación artística. Pero, lejos de serlo, el afán expresivo acompaña ineludiblemente siempre a toda emoción. Es de íntima esencia a la emoción el manifestarse; porque, expresándose, la emoción se afirma y, al mismo tiempo, descongestiona el alma y descarga la tensión de la conciencia. El llanto consuela. Así, pues, la tendencia expresiva es un fenómeno general humano y no caracteriza típicamente la creación artística. Resta el tercer motivo, el que Meumann llama «motivo de forma» o «motivo de representación». Este sí que es esencial en el proceso artístico. Sentir y expresar lo sentido son actividades comunes a todos los hombres. Pero plasmar esa expresión en las formas perdurables de una obra objetiva constituye un afán característico del artista, y es el motivo típico que define la creación artística, distinguiéndola de todos los demás procesos psicológicos. «El arte—dice Meumann—es representación.»

Sobre este análisis del proceso creador se asienta toda ulterior dilucidación de los problemas estéticos. Así, por ejemplo, el problema de la forma y del fondo o contenido se plantea siempre que consideramos en la obra, separadamente, la expresión emotiva, por una parte, y la forma prdurable, por otra. La tendencia expresiva y la tendencia formal se contraponen en cierto modo y se obstaculizan. Para que la expresión del sentimiento originario se capacite a entrar en una forma artística perdurable es preciso podarla, contenerla y, por decirlo así, negarla en parte. Pero, recíprocamente, la forma artística necesita estar henchida de emoción, de expresión sentimental y, por tanto, acomodarse a ésta. Cuando la obra estética nos ofrece un equilibrio y armonía perfectos entre la tendencia expresiva natural y la tendencia formal artística, entonces se realiza el caso ideal del arte clásico. Las aberraciones de este caso ideal pueden consistir, o en que predomine la forma—y entonces tenemos un arte frío, convencional, amanerado—, o en que predomine la expresión, y entonces tenemos un arte exuberante, revolucionario, subjetivista. En este último caso pueden ocurrir dos cosas: o que el exceso de la expresión resulte fecundo, creando *formas* nuevas, inventando una nueva técnica artística, y entonces camina hacia la realización de un nuevo clasicismo y enriquece la historia del arte, o que el exceso de expresión se revele como puro afán emotivo, sin carácter típicamente artístico, haciendo degenerar las artes en caprichosidades individua-

les, estruendosas novedades absurdas, revoluciones incomprensibles, y entonces escribe en la historia del arte la triste página que están escribiendo muchos poetas, pintores y escultores actuales, más atentos a romper formas añejas que a crear formas nuevas.

El problema del juicio y de la emoción estéticos es también referido por Meumann al punto central de la creación artística. Según Meumann, el goce estético y el juicio estético no son sino la reproducción en el ánimo del espectador del proceso mismo que ha seguido en el artista la actividad creadora. Esta repetición es tanto más completa y perfecta cuanto que el espectador posee una cultura (capacidad) artística superior. Como un aspecto de esta reviviscencia trata Meumann el interesantísimo caso de la *Einfühlung*—endopatía, traduce Fernando Vela—, en la cual nosotros mismos introducimos en las formas objetivas una porción sentimental de nuestra propia vida, animando, vivificando, por decirlo así, las líneas, las palabras, los contornos.

Estos dos ejemplos—el problema de la forma y el contenido, el problema del juicio y la emoción estéticos—bastan para dar una idea de la manera como, en general, Meumann ha procurado ordenar sistemáticamente los temas estéticos en torno a la teoría central de los motivos creadores. Según esta teoría, lo específicamente estético no es ni la emoción ni la expresión, sino la representación o forma de la obra. La forma perdurable, en efecto, al adherirse a la emoción, substrae ésta a su vida natural, efímera y, plasmándola, le confiere una vida eterna; la encierra, por decirlo así, en un arca, de donde en cualquier momento el espectador puede sacarla para revivirla a su sabor.

En esta concepción se percibe—acaso no tan claramente como fuera de desear—la iniciación de un cambio en el centro de gravedad de la estética. La estética clásica partía de la definición de la belleza. Empezaba estableciendo una noción objetiva, ideal, intelectual, y explicaba los demás temas estéticos, refiriéndolos a esa noción abstracta. El goce estético era la contemplación de la belleza; el juicio estético era la enunciación de la belleza; la creación artística era la producción de la belleza. La estética, pues, dictaba normas a los artistas y al público. Más tarde, la estética se hizo psicológica. Renunció a definir lo bello, lo sublime y se aplicó a escrutar y analizar el goce artístico. Reconoció que no era su misión dictar normas al arte, y partió de éste como de un fenómeno dado, intentando tan sólo explicar el mecanismo de la complacencia que se produce en nosotros al contemplarlo. Puede decirse que Meumann se halla todavía en este estadio subjetivista de la estética. Sin embargo, se inicia en él un paso adelante. El mecanismo de la complacencia estética reproduce, según él, el mecanismo de la creación; y ésta, a su vez, es la objetivación, por decirlo así, de una íntima vivencia. ¿Quién no percibe aquí el indudable afán de renovar—en muy otro sentido—la objetividad, el realismo estético?

Pero queda un último resto, una oscuridad final por despejar. ¿Es realmente el arte pura forma? ¿Puede decirse que la emoción—o la «vivencia»—a que el arte da estructura sea una emoción *cualquiera* de nuestra vida sentimental? ¿No habrá emociones específicamente estéticas? ¿No consistirá el arte más bien en *descubrir* una de estas emociones? Así como el científico descubre, inventa—en el sentido neto de esta palabra—trozos inéditos de la realidad, ¿no será igualmente el artista un inventor que añade nuevas realidades emotivas al tesoro acumulado por los artistas anteriores? Si así fuera, lo específicamente estético no sería ya la forma perdurable, sino la emoción misma. La forma entonces representaría el modo de ser propio de esas emociones típicamente estéticas, que se distinguirían de las demás, entre otras cosas, en que, por esencia, serían perdurables, eternas, perceptibles en su natural ropaje y forma espontánea. La actividad del artista no consistiría entonces en *dar forma* a una emoción, sino en descubrirla primero y manifestarla después. El problema de la forma causa grandes desazones a los estéticos, porque les plantea la dificultad de explicar la relación entre forma y contenido. Y esa dificultad es debida esencialmente a que separan previamente ambos elementos, declarando que lo específicamente artístico es la forma, y que el contenido emocional tiene un carácter *a-estético*, un carácter psíquico general humano. Pero esa separación, ¿no será acaso arbitraria? Si la emoción artística se revelase como algo esencialmente distinto de toda otra emoción, como algo esencialmente estético, entonces la forma artística no sería otra cosa que el modo manifestativo natural, la apariencia propia de la emoción. Y así como la lógica no es el sistema de normas para descubrir verdades, sino la teoría de la verdad, así la estética no necesitaría tampoco ser un sistema de normas para crear obras de arte, sino simplemente—y objetivamente—la teoría de la emoción artística.

(*Revista de Occidente*, noviembre de 1924.)

EL «CURSO» DE ORTEGA Y GASSET

EL curso de filosofía dado por Ortega y Gasset en los meses de abril y mayo constituye un acontecimiento de importancia tanta, que desde hace muchos años no se ha producido otro que pueda ponérsele en parangón. Si a alguien le pareciese exagerada esta afirmación, ruégole que medite las razones siguientes.

I

En primer término podemos poner los motivos nacionales. Este curso de filosofía representa la incorporación definitiva de España al río caudal de la cultura humana contemporánea. No puede negarse que, de las distintas labores en que se distribuye la obra cultural del hombre, las filosóficas ocupan la posición central. Las demás modalidades—el arte, la ciencia, el trabajo agrícola, industrial, comercial, la vida social, la vida política—son en cierto sentido secundarias y derivadas, puesto que necesitan apoyarse en fundamentos ajenos a ellas mismas o manan de hontanares que suponen otros veneros más radicales. La filosofía, en cambio, es esencialmente, por definición, pensamiento autónomo, que no necesita de nada otro para existir. Cualquier arte, por hondo y amplio que sea su desarrollo, por sensible que responda a todas las conmociones del espíritu, es eso justamente: una respuesta, un índice, una resultante de más recónditos movimientos, acaso sentidos oscuramente por el alma del artista, sin que éste los traduzca en conceptos claros y universales. Todo arte se sustenta, pues, sobre un método de ser y de pensar que constituye el núcleo más profundo de su época: su filosofía. Todo arte implica una filosofía. Y otro tanto puede decirse de las

formas sociales, económicas y políticas. Puede decirse incluso de las ciencias. Cualquier ciencia, por amplio y general que sea su objeto, se refiere sin remedio a ese objeto, aislándolo de los demás objetos; es decir, entresacando una parte de la realidad total, con exclusión de todas las demás partes. La ciencia es exclusivista, particularista. Ahora bien: todo particularismo supone que sobre lo que excluímos tenemos, bien que acaso imprecisas, algunas ideas o nociones. Las ciencias particulares se fundan, por lo tanto, en ciertos pensamientos, más o menos claros y conscientes, acerca de esas otras cosas a que las ciencias no se refieren y acerca de la relación de estas cosas con el objeto propio de la investigación científica especial. Todo pensamiento científico es, pues, heterónomo: recibe leyes de la parte de realidad a que no atiende directamente; supone algo previo, algo que rebasa los límites de su objeto. En cambio, la filosofía no supone nada. Es el único conocimiento que no tiene supuestos previos. Así, pues, toda ciencia particular implica una filosofía. En toda actividad mental, por modesta, por práctica que sea, van inclusas ideas—a veces oscuras e inexplícitas—acerca del conjunto de cuanto existe. Hay, por lo tanto, una *philosophia perennis,* como la llamaba Leibniz, que palpita en el fondo último de todo pensamiento humano. El esfuerzo más generoso y noble de la mente, en todo momento histórico, consiste en extraer y expresar con la mayor claridad posible ese último aroma del espíritu. La filosofía es el producto más delicado y quintaesenciado del afán cultural.

Ahora bien: recordad el anhelo que desde hace más de treinta años sentimos con creciente vehemencia los españoles. Hace más de treinta años que venimos anhelando justamente nuestra incorporación plena a la obra de la cultura universal. Venimos anhelando que nuestra labor ahonde cada vez más en los planos de la vida culta y se extienda por los ámbitos de lo universal. Un profundo, clarividente amor a nuestro pueblo, tan singularmente dotado de cualidades intuitivas, artísticas, vitales, llevó a muchos y buenos ingenios a plantearse el llamado problema de España, esto es, a indagar las causas que habían postrado a nuestro país en el curso de estos últimos siglos, y a buscar los remedios que pudieran sacarlo de esa postración y hacerlo desembocar en la ancha corriente de la cultura. Ya el solo hecho de plantear semejante problema constituía un inequívoco signo del despertar hispano. El alma de España empezó a revivir desde el momento mismo en que empezó a preguntarse por qué no vivía y qué había de hacer para revivir. Pascal, acuciado por

el puro amor de Dios, y buscando anheloso la divinidad, llega de pronto a la satisfacción mística suprema al darse cuenta de que buscar a Dios es ya poseerlo. Y exclama: «¡Dios mío! Yo no te buscaría tanto si no te hubiese encontrado ya.» Igualmente España celebró el primer acto de su posesión en el instante mismo en que comenzó a buscarse. Y a partir de este instante el esfuerzo fué incesante, dramático, conmovedor. En todos los órdenes y modos—y modas—de la vida: en arte, en ciencia, en industria y comercio, nuestra aspiración más profunda y arraigada—incluso para los mismos que se burlaran de ella—ha sido «europeizarnos», como por entonces se decía; ha sido despojarnos de nuestro localismo, de nuestro hermetismo provinciano, para elevarnos cuanto antes a valores universales. A Francia, a Alemania, a Inglaterra fueron nuestros jóvenes más estudiosos en busca de métodos y orientaciones, deseando incorpararse al pensamiento del mundo, no solamente por modo pasivo, como receptores, sino por modo activo, como productores y propulsores del gran desarrollo cultural. Y los éxitos que se han obtenido no han sido ciertamente despreciables. A la escuela biológica de Ramón y Cajal se han añadido la filológica de Menéndez Pidal—con sus discípulos Américo Castro, Tomás Navarro, etcétera—y la física de Cabrera, sin contar otros muchos esfuerzos que han contribuído en no pequeña medida a enaltecer el valor de la ciencia española de nuestros días.

Pero al mismo tiempo que nuestro anhelo de incorporación a la cultura universal iba intensificándose y lográndose por partes, producíase el correspondiente y natural fenómeno de un creciente interés hacia los temas de la filosofía. La obra de Ortega y Gasset iba penetrando cada vez más en la conciencia de círculos amplios y variados. Sería un error profundo el creer que este notorio aumento del interés filosófico se debe exclusivamente al singular atractivo de la forma literaria con que Ortega y Gasset, escritor de primer orden, envuelve sus pensamientos más profundos. No. En esta reciente afición a la filosofía reside positiva, innegablemente, un interés auténtico por los temas filosóficos. Los hechos hablan. Los libros de filosofía se publican hoy entre nosotros—ya en forma de traducciones o de exposiciones—con éxitos cada día mayores. Y si es cierto que esta predilección por los temas filosóficos constituye un rasgo general de nuestra época en todo el mundo, también debe subrayarse el hecho de que ese rasgo general contemporáno se marca especialmente en España con caracteres—relativamente—superlativos. Hay

libros filosóficos que se han traducido al español del alemán, y no al francés; los hay cuya edición española ha obtenido éxitos de lectura incomparablemente superiores a los de la edición francesa. Otro tanto puede decirse de las conferencias filosóficas. Los españoles las oyen hoy con insospechado deleite. Sin duda, a las conferencias de Ortega y Gasset habrán asistido personas a quienes no un puro interés objetivo, sino otros motivos, hayan impulsado. Pero no creo que sean muchas esas personas. El género de atención que el público ofrecía a la palabra precisa y coloreada del conferenciante era de tipo predominantemente ideológico. Seguíase con emoción la peripecia dialéctica del pensamiento, más aún que la redondez y brillo de las metáforas o de los símiles.

Este fenómeno de una afición particular a los temas filosóficos no es, empero, de extrañar en los españoles de hoy. Lo creo consecuencia natural de ese afán primordial a que aludía antes, de ese anhelo de europeización, de ese apetito de intervención directa en la obra de la cultura universal; porque esos afanes y anhelos no llegan a su plena satisfacción sino cuando la labor creadora, original, pone mano en los temas esenciales, esto es, en los temas filosóficos. La afición que ahora sienten los españoles a la filosofía es el síntoma patente de que están llegando a la madurez cultural, de que los esfuerzos de estos treinta últimos años reciben al fin su premio. La labor subterránea y continua de esos deseos ha actuado sobre las almas en dos sentidos: por una parte ha ido preparando los ánimos para la filosofía, predisponiéndolos, aficionándolos a la actitud filosófica; por otra parte han ido sosteniendo y alentando el maduramiento interior de un excelso representante de nuestra mentalidad española y le han ayudado y excitado a afirmar, cada día más robusto y amplio, su dominio del pensamiento filosófico universal. Y finalmente, ha llegado el momento en que se ha producido la congruencia de esos dos movimientos; ha llegado el momento en que la preparación del público—me refiero, no a la preparación técnica, que es de menor urgencia, sino a la preparación sentimental, a la predisposición, a la afición—ha coincidido con la madurez personal del pensador. Y se ha verificado el encuentro con una precisión, con una holgura como no pudiera ni soñarse hace dos lustros. Treinta años, en realidad, venían preparando este momento. Desde hace treinta años, el más profundo y escondido anhelo de los españoles era llegar a este instante, era llegar a vivir la vida espiritual en el centro de la cultura universal. El sentido profundo de todos esos esfuerzos cientí-

ficos, literarios, artísticos, vitales, no ha sido otro que lograr al fin que por España pase la corriente central de la cultura humana. Ahora bien: el centro de la cultura humana es siempre el pensamiento filosófico, y en cuanto que meditamos un punto sobre la totalidad del ser, en ese instante mismo nos colocamos ya virtualmente en el foco de la humanidad. En simbólica confesión acaso, referíanos en una de sus conferencias Ortega y Gasset que, siendo mozo, fué a veces su ideal remoto hablar de filosofía en un teatro madrileño, ante un público de españoles aficionados a la meditación. Este ideal se ha realizado ahora. Y no sólo la aspiración personal de Ortega y Gasset se ha realizado, sino el afán colectivo de todo un pueblo. En estos meses de abril y mayo, un gran público español ha oído en España fervorosamente a un filósofo español, que en diez lecciones magistrales ha esbozado un sistema de rango, arquitectura y contenido universales. Durante los martes y los viernes de estas últimas semanas, el eje de la cultura ha gravitado sobre el corazón de España. ¿No es razonable motivo éste para sentir la profunda alegría de la feliz arribada? El curso de Ortega y Gasset ha sido, sin duda, el acontecimiento más importante que ha tenido lugar en España desde hace muchos años.

Dejemos para otro día el señalar el lugar que ocupa en el cuadro filosófico del pensamiento actual.

II

Dedicaremos este segundo folletón al estudio de lo que podríamos llamar método de exposición o estructura en los trabajos filosóficos de Ortega y Gasset. ¿Cómo expone Ortega y Gasset su filosofía? Esta pregunta no debe entenderse en el sentido del estilo, de la forma externa, verbal—imágenes, sentimiento, etc.—. En toda obra literaria—científica y filosófica—hay que distinguir tres partes. La primera es el fondo, conjunto de ideas, que pueden ser verdaderas o falsas, importantes o baladíes, grandes o mezquinas, etc. La segunda es el método de exposición, que puede caminar en orden o en desorden, en proceso lógico o en proceso viviente, en serie estática o en curso dramático. La tercera es la forma verbal, el conjunto de palabras, imágenes, metáforas, alusiones, con que el autor conduce al lector al pensamiento del fondo. Son frecuentes los estudios

críticos que se refieren a la primera parte, al fondo o contenido de las obras. No escasean tampoco los que se refieren a la forma exterior del estilo. En cambio son raras las reflexiones acerca de la parte intermedia, al método de exposición, a la estructura, que, sin dejar de ser también en cierto modo formal, rebasa sin embargo la pura forma y toca al contenido mismo de la obra.

Porque, en efecto, el método de exposición no depende sólo de las condiciones personales del escritor. Depende también, en no escasa medida, de las condiciones internas propias de los objetos expuestos. El pensamiento no tolera ser presentado en una estructura cualquiera, y la libertad con que el escrito filosófico o científico puede organizar el desfile de sus ideas no es omnímoda, sino que queda circunscrita en límites precisos, impuestos por el objeto mismo. Así, por ejemplo, entre los temas científicos y los temas filosóficos existe ya una diferencia muy profunda, que se traduce en diferentes condiciones impuestas al método expositivo. La ciencia parte siempre de supuestos determinados. En cambio, la filosofía es un pensar sin supuestos. Ahora bien: esta radical discrepancia se manifiesta por fuerza en el método, en el método de presentar las teorías. ¿Qué quiere decir que la ciencia parte de supuestos? Quiere decir, por lo pronto, que no se preocupa para nada del origen y validez de sus primeros objetos y conceptos. El científico acota para su estudio un sector de la realidad, lo circunscribe, lo define para distinguirlo de los demás y empieza a estudiarlo, desde luego, desmenuzándolo, descomponiéndolo, recomponiéndolo. Pero nunca siente el afán de preguntar: ¿en qué relación se halla esta parte de la realidad con las demás?; ¿es ella causa o efecto de las demás?; ¿necesita o no de las demás para existir? Casi me atrevería a decir que al científico no le interesa que su realidad—la parte de la realidad que se ha acotado—exista o no exista de veras. Bástale con que parezca que existe y que ese parecer sea constante y coherente. Así, pues, el científico da por supuesto su objeto. Lo toma tal y como lo encuentra, sin buscarlo. Tropieza con él, por decirlo así, y, sin perder tiempo en admirarse de haberlo encontrado, pasa de seguida a descuartizarlo para ver lo que tiene dentro. Y describe luego lo que tiene dentro con toda calma, detenimiento y minuciosidad. La figura misma del objeto es ya para el científico como una pausa evidente sobre la cual inscribe sus intuiciones sucesivas. Así, la exposición científica propende siempre a aceptar como estructura propia la estructura del objeto estudiado. Las clasificaciones de la Historia Natural en los

libros pretenden ser — acaso con justicia — las clasificaciones de la naturaleza en la realidad.

Hay, pues, en las ciencias un primer grupo de supuestos que determinan la estructura de la exposición; este primer supuesto es la forma misma del objeto estudiado. Pero hay además otro grupo de condiciones que se imponen también al científico como desde fuera: el conjunto de nuestros conocimientos en cada momento histórico. La tradición científica es la base sobre que se apoya indefectiblemente la exposición de temas científicos. Los esfuerzos de los científicos suman—casi siempre—sus resultados, dando así al proceso de las ciencias esa forma típica que llamamos «progreso» y que Kant denominaba «el camino seguro de la ciencia». El científico empieza aprendiendo lo ya conocido en su ciencia; necesita ante todo adquirir ciertos conceptos, definiciones, leyes, que luego ha de usar, dándolas por supuestas, en su avance personal. Hay, pues, un bloque más o menos grande de técnicas preexistentes, que precisa conocer de antemano quien quiera leer y entender una teoría científica nueva. Esta es la causa principal de la dificultad que ofrece hoy la ciencia al hombre medio. La complicación del edificio científico es hoy tal, que no hay nadie que—en una u otra de sus partes— no sea lego y, por tanto, incapaz de comprender los últimos avances. Ya hoy no es posible el auténtico enciclopedismo de un Leibniz o de un Kant.

Para la filosofía, en cambio, la cuestión se plantea en términos muy distintos. La filosofía no parte de supuestos previos. No tiene un objeto entre otros objetos, cuya forma misma le sirva de pauta o guía. Lo que la filosofía medita es la totalidad absoluta de cuanto existe; es decir, el conjunto que comprende en su seno los objetos todos de cada una de las ciencias habidas y por haber. Así, pues, el filósofo no tiene en su horizonte norte alguno que le guíe. Ha de buscárselo todo, incluso el objeto de su meditación. Nada le es dado. Todo ha de ser por él conquistado y, por decirlo así, creado pieza a pieza.

Pero, además, si el filósofo no recibe del objeto la estructura de su pensamiento, como le sucede al científico, tampoco puede aceptar como bases y premisas de su reflexión las soluciones a que hayan llegado sus predecesores. Ni por parte del objeto ni por parte de la tradición le son, pues, dadas al filósofo pautas generales para su pensamiento. Esta es la razón por la cual la filosofía, a diferencia de toda otra ciencia, no se ofrece en la forma típica—por lo menos,

en el sentido en que las ciencias progresan—. La filosofía, como Penélope, deshace cada día la tela tejida en el día anterior y repone cada día las cosas en el momento, por decirlo así, inmeditamente anterior a la creación. Muchos creerán que este perpetuo tejer y destejer, esta anulación que el filósofo hace de sus antecesores, es justamente el estigma que condena a la filosofía por estéril y vana. Pero los que así piensan ignoran que, por definición, la filosofía ha de ser esa constante re-creación de todo cuanto existe, y que la meditación del universo como tal es la única que no puede ser ciencia, porque no puede ser fragmentaria. Toda ciencia es necesariamente «particular». Ahora bien: la filosofía, o es total, o no es filosofía. Por eso las filosofías no se suman, como los descubrimientos científicos, sino que se sustituyen totalmente unas a otras.

Esta esencial diferencia entre los problemas científicos y el problema filosófico impone, naturalmente, a las respectivas formas de exposición, una diferencia también esencial. La ciencia sigue en su didáctica un método objetivo, un método que llamaríamos casi «natural», que consiste en definir su objeto en conjunto y recorrerlo luego en intuiciones parciales, sucesivas, de sus distintos aspectos; intuiciones que se van adicionando tranquila y sosegadamente unas a otras y que las generaciones se trasmiten guardándolas en el almacén del «progreso». En cambio, la filosofía necesita ante todo conquistar su objeto. Es una busca, no sosegada y tranquila, sino, por el contrario, anhelante, patética, dramática. El filósofo, cuando sale de aventuras, no sabe, no ya lo que va a encontrar, pero ni siquiera si va a encontrar algo. Peregrina por el universo en busca de un suelo absolutamente sólido donde posar la planta para reconstruir todo lo existente. Mas cuanto se le va ofreciendo lo rechaza, acaso, por incompleto, dudoso y vacilante. ¿Encontrará eso que busca? El drama de la investigación filosófica, una y otra vez y siempre, agarrota el corazón del hombre, incluso cuando el hombre llegare a convencerse de que no tiene desenlace.

En la exposición científica no hay peripecias. En la filosófica no hay más que peripecias. Leed un libro de geometría o de física. Se os define una figura, de cuya definición se sacan en buen orden, unas tras otras, propiedades en forma de teoremas y corolarios. Podéis suspender la lectura cuando queráis y cuanto queráis: un día, un año, una generación. Al día siguiente, al año siguiente, a la generación siguiente, las mismas consecuencias seguirán fluyendo unas de otras con la necesidad de lo que está incluso en la cosa

misma. Dijérase que el científico se limita a tomar en sus manos el objeto y a abrir la espita de los secretos, que, una vez abierta, mana de sí el chorrito inacabable y tranquilo de las verdades.

Tomad, en cambio, a Descartes. El solitario, en su estufa, se encara con el mundo. Examina las cosas una por una. ¿Dónde hay una realidad absolutamente indubitable? ¿Lo es ésta? No. ¿Y ésta? Tampoco. En todas las cosas hay motivos—pretextos, si preferís—para la duda. El filósofo ha rechazado ya el mundo sensible, cuya realidad es problemática. ¿Aceptará acaso el mundo inteligible, el mundo de la razón, los conceptos geométricos? No los acepta tampoco, porque mi razón bien pudiera ser tal que me fingiera reales unos conceptos que no lo son. Pero, entonces, ¿caerá el filósofo en la desesperación de la negativa absoluta, del escepticismo absoluto? ¿No habrá nada seguro, indudablemente cierto? Al llegar aquí, el drama culmina y la peripecia se anuncia. Sí; existe algo indudable. Y este algo no es otra cosa que esto mismo, a saber: que yo estoy pensando. El pensamiento, como actividad del sujeto pensante, es la primera — única — cosa indubitable, base intuitiva de todas las demás realidades. El filósofo, que salió en busca de una realidad indudable, se ha encontrado a sí mismo. Esta peripecia dramática es la forma natural de toda filosofía.

El método filosófico es, pues, narración dramática, peripecia. Así se presenta a nosotros siempre el pensamiento de Ortega y Gasset. Todo tema, en sus manos, se convierte al punto en interrogación. Y esta interrogación se deshace a su vez en un programa emocionante de indagaciones escalonadas. Con el maestro nos lanzamos a la empresa dramática; buscamos afanosos la solución anhelada. Al cabo de patéticos esfuerzos, después de haber desechado—en varias jornadas—aparentes, pero falaces soluciones, que se nos ofrecían tentadoras, llegamos al fin a un desenlace satisfactorio. Ya respiramos contentos. Mas he aquí que, en el seno mismo de esa solución hallada, la descontentadiza mirada del filósofo descubre una sombra, una mota, nuevas dudas, nuevo problema. Otra vez salimos en busca de la solución escurridiza. La filosofía no consiste, como la ciencia, en enhebrar pensamientos, sino en forzar soluciones. No organiza un desfile de ideas, sino una gran caza, un acoso. O también, propone una serie de enigmas para obtener respuestas sorprendentes que, a modo de relámpagos, iluminen con cegadora luz el orbe universal de la realidad. (Las recientes teorías físicas — relatividad, átomo, *quanta*—adoptan gustosas, a veces, formas también dramáticas, jus-

tamente porque en el fondo de ellas hay una gran dosis de espíritu filosófico; ¡como que replantean las cuestiones primarias de la física misma!)

Ahora bien: el dramatismo de la filosofía tiene diferente cariz, según las edades y los sistemas. (Sería interesante contemplar la idea del pensamiento filosófico desde este punto de vista.) No es igual en Platón que en Descartes. Para los antiguos, que descubrieron el pensar filosófico, la indagación iba encaminada a desentrañar la realidad esencial, aquella de que todas las demás dependen. Por eso hubieron de ordenar su pesquisa en forma de juicio de Paris—por así decir—. Cada realidad se adelanta y se ofrece a la contemplación del filósofo, que la examina, la escruta, la compara con otras realidades, eligiendo finalmente entre ellas la que merece el más alto rango. Esto es lo que Platón llama dialéctica: un examen comparativo de los títulos que cada realidad exhibe en la jerarquía de los seres.

Pero el pensar antiguo se verifica sobre un fondo de eternidad, de la cual están ausentes el tiempo y el movimiento, que los antiguos no creían pertenecientes al mundo de la realidad, sino al mundo engañoso de la apariencia y de los sentidos. Para ellos, la auténtica realidad está siempre inmóvil y sustraída al efímero transcurrir del tiempo. La filosofía moderna, por el contrario, cuenta desde luego con el tiempo y con el movimiento. El estilo de su dramatismo es, pues, netamente biográfico y autobiográfico. Para Descartes, el método de la filosofía es la peripecia de su propia intimidad. Su manera de exponer el pensamiento filosófico es la narración de sus aventuras interiores en la soledad—otra sensación moderna—de su meditación. Los antiguos abrían los ojos de la razón y buscaban entre las cosas la más esencialmente real, la más eterna, la más inmóvil, la más imperecedera, la más sólida, la más cosa. Pero Descartes aparta la vista del universo y busca la pieza filosófica en la selva interior del pensar. El drama de su filosofía es el drama de su propio pensamiento. Otro tanto, con matices varios—que no es momento de definir—, puede decirse de los filósofos del idealismo que siguieron a Descartes.

El pensamiento de Ortega y Gasset se nos ofrece, empero, en una estructura de dramatismo muy peculiar, muy «de nuestro tiempo». Sin duda incorpora, con Descartes y frente a los antiguos, el elemento temporal, la peripecia personal, la biografía. Pero, por otro lado, también asume, con los antiguos y frente a Descartes, el elemento objetivo, el mundo exterior, la eternidad metafísica. De aquí surge un tipo de dinamismo filosófico que, a mi juicio, merece por vez primera el nombre de «historicidad». El drama filosófico de Ortega y Gasset es un drama histórico; es decir, donde el yo, al pensar y pensarse, no lo hace, como Descartes, en el aislamiento y en el retraimiento de la mera idea, sino al aire libre del universo y de la historia, uniendo con el sujeto el objeto, con el pensamiento el mundo y con el mundo la historia—el pasado—, que se junta al futuro (propósito) para elaborar el presente. La filosofía de los antiguos ignoraba el tiempo y dirigía la mirada a la eternidad inmóvil. La filosofía del idealismo acoge el tiempo y se centra en la subjetividad como tal; pero no puede aún llamarse histórica, porque su noción del tiempo es la de una forma vacía en donde los acontecimientos se ordenan, sin ser ellos mismos temporales. En el idealismo, el acontecer no es tiempo, sino algo que acontece en el tiempo. Mas, en el pensamiento de Ortega y Gasset, la historicidad, la realidad del tiempo y la temporalidad de lo que acontece son datos primarios de la vida; es decir, del punto donde comienza la construcción filosófica. El tiempo no es para Ortega y Gasset el marco o continente de la historia, sino la historia misma, el acontecer mismo. El acontecer y transcurrir no es algo que le sobrevenga al hecho, sino que el hecho es esencialmente un acontecer, un transcurrir: tiempo. Por eso el dramatismo filosófico de Ortega y Gasset es más auténtico que ningún otro, pues le es esencial el ritmo del tiempo, el elemento dinámico, la historicidad.

De aquí se deriva otro carácter importante, y es que, al usar los conceptos tradicionales filosóficos, Ortega les inyecta actualidad, vida; los toma como instrumentos útiles, vivos, del pensar presente. El pensamiento de Ortega no se inclina ante las filosofías del pasado como ante monumentos venerables a los que debemos enseñanza y ejercicio, sino que las desentraña para extraer de ellas zumos capaces de actuar en el plano del presente. El pnsar «historicista» no se contenta con definir el pasado, sino que lo usa para la elaboración del presente. Por eso, en boca de Ortega y Gasset los tecnicismos filosóficos—viejos de muchos siglos—aparecen remozados, rejuvenecidos y tan claramente inteligibles como una intuición actual. Y es que Ortega vuelve a sumergirlos en la realidad vital de donde nacieron y vuelve a emplearlos con la misma inminencia, frescor y vivacidad que si acabaran de nacer. En los sistemas filosóficos podemos distinguir dos grupos de conceptos: aquellos que denotan objetos real-

mente existentes, vivos, y aquellos que denotan aspectos momentáneos, fugaces, matices efímeros, que no vuelven a presentarse en la historia. De dos modos puede fallar el pensador en el uso de los conceptos pretéritos: o por emplear conceptos permanentes como fórmulas muertas, como piezas de museo—y ésta es la superficialidad del pedante—, o por emplear conceptos efímeros como si fuesen esenciales, radicales—y ésta es la superficialidad del desorientado—. Pero la profundidad del auténtico pensador consiste en que en sus labios todo concepto, todo término, tenga siempre un sentido real, vivo. Si se trata de un vocablo antiguo y venerable, conservando su uso, bien que rejuveneciéndolo de continuo en la evidencia plena de la vida actual—¿qué oyente del curso de Ortega y Gasset no recordará la magnífica explicación del término *categoría* en una de las últimas lecciones?—, y si se trata de un término nuevo, inaugurando su empleo como necesidad ineludible, impuesta por la evidencia de la intuición misma.

Así, el imperativo de la profundidad—tan alemán—se especifica para nuestro filósofo español en los imperativos de la claridad y de la veracidad. Pensar claro; esto es, pensar con exigencias extremadas; no admitir nada en donde quede la más mínima sombra o velo de bruma. Y pensar veraz—o quizá mejor, pensar leal—; esto es, pensamiento que se niega obstinado a engañarse a sí mismo, a adormecerse en soluciones medias, en claridades medias, en intelecciones medias. Mas esto implica una honda resolución creadora, una voluntad de meditación propia, que no edifica sus construcciones sobre los viejos solares de las filosofías pretéritas, sino que, usando el pasado, la historia, como impulso para el presente, busca su base en la evidencia primordial de la vida misma. Pero esto nos invita ya a entrar en el sistema filosófico de Ortega y Gasset. Quede para otro día.

III

Sería ridículo e ineficaz pretender exponer en las breves líneas de un artículo periodístico la filosofía que Ortega y Gasset nos está donando. Además, un estudio completo debería hacerse cargo de toda su obra pretérita, que contiene claramente diseñado el contorno de su actual filosofía. Y aun tropezaría con el inconveniente del excesivo apresuramiento. Porque, de cara al futuro, el pensamiento

de Ortega hállase en plena madurez y nos permite esperar cosechas fecundas que profundicen y amplifiquen los resultados obtenidos.

Con acierto genial verificó Ortega y Gasset, hacia 1910, su inserción en el pensamiento filosófico contemporáneo. Este acierto se descompone en dos momentos felices: primero, la entonces heroica resolución—hoy bien recompensada por el cambio de los ánimos—de entregar su alma al diablo de la filosofía; segundo, la convicción certera de que el idealismo representaba la corriente central del pensamiento moderno. No cometió, pues, Ortega el error de valoración que cometió Sanz del Río cuando, hacia 1843, se sumó a los discípulos de Krause y trajo a España una filosofía lateral y excéntrica. La memoria de don Julián Sanz del Río es para mí venerable; fué un gran pensador, un gran maestro, y su influencia ha contribuído sin duda enormemente al empuje actual del pensamiento español. Pero el krausismo era en 1843, y siguió siendo, una desviación. Por el krausismo no pasaba el hilo central de la historia.

En cambio, Ortega y Gasset mostró desde sus primeras andanzas intelectuales ese sentido histórico, que es una de las facetas más características de su espíritu. Entró en la filosofía idealista; se sumergió, desde luego, en la corriente central de la reflexión moderna. Pero no se contentó con eso, sino que, sintiendo agudamente los primeros pruritos de su tiempo—deseoso ya de superar el idealismo—, entró en esta filosofía pensando salir de ella lo más pronto y, sobre todo, lo más plenamente posible. Desde el primer momento comprendió Ortega dos cosas: que había que superar el idealismo, pero que esta superación no era posible sino ahondando hasta el fondo y base del idealismo. No era lícito *estudiar* el idealismo desde fuera. Había que asimilárselo, había que vivirlo, justamente para arder con él y renacer nuevo de sus cenizas. La filosofía de la vida que hoy nos ofrece Ortega y Gasset, en plena madurez, estaba ya preformada, preparada a modo de programa, en el prólogo a las *Meditaciones del Quijote* (año 1914). Habría que citar textualmente esas páginas proféticas. Releedlas y, sobre todo, atended fuertemente desde el párrafo que comienza: «¡La circunstancia...» (pág. 35).

Ahora bien: quien se sumerja profundamente en el idealismo tiene que llegar por fuerza a Descartes. Descartes inaugura el pensar moderno. No sólo cronológicamente, sino porque establece para el pensamiento filosófico unas bases completamente nuevas. En efecto: los pensadores antiguos y medievales tomaban la realidad tal como nos es dada, y la reducían a sistema claro y definido. Para ellos, filosofía

era la ordenación de la realidad dada. En cambio, el pensamiento moderno, antes de aceptar algo como real, necesita cerciorarse bien de que ese algo es, en efecto, real. El pensamiento moderno exige un punto de partida absolutamente indubitable. El filósofo antiguo no parte de nada; se inserta, naturalmente, en la realidad, de cuya existencia no duda. El filósofo moderno, en cambio, reclama un comienzo indudable; teme engañarse o ser engañado, y su actitud no consiste en disponerse a inscribir la realidad en conceptos, sino en pedir el punto de apoyo sólido para levantar sobre él el universo.

Sale, pues, Descartes a la caza de esa primera realidad indudable. De todo cabe dudar, incluso de la geometría. Pero hay una cosa en que la duda no puede hacer mella, y es la duda misma. Si dudo de todo, no cabe duda de que estoy dudando; es decir, pensando. Así, pues, de todo objeto del pensamiento cabe dudar; pero no cabe dudar del pensamiento de ese objeto dudoso. Desde sus primeros pasos metafísicos, Descartes establece la distinción entre el pensamiento y el objeto. Y para poder salvar de la duda la realidad del pensamiento tiene que abandonar y sacrificar la realidad del objeto pensado. Yo puedo, en efecto, dudar de que exista el centauro o de que sean reales los objetos de mis imágenes soñadas; pero no puedo dudar de que existen mi pensamiento del centauro y las imágenes de mi sueño. Ahora bien: si lo único que se salva de la duda metódica es el pensamiento como tal; es decir, la realidad del pensamiento «para sí mismo», entonces es claro que la consecuencia que Descartes saca de esta primera evidencia no es correcta. Aquí, como una cuña, se inserta irresistible la crítica de Ortega, que es precisamente, a la vez, la superación del idealismo y la inauguración de una nueva actitud filosófica fundamental. Veámoslo.

De que el pensamiento es indubitable para sí mismo, ¿qué consecuencia saca Descartes? Saca la consecuencia de que yo existo. Puesto que dudo, puesto que afirmo, dudo, vacilo; puesto que pienso es que existo. Yo existo, pues; y existo como «una cosa que piensa»; soy una sustancia pensante. La sustancia pensante es una realidad de la que no cabe dudar. Pero esta consecuencia que Descartes saca de la intuición del pensamiento «para sí mismo», ¿es legítima? En rigor—y la filosofía es siempre rigor absoluto—, no es legítima. Lo único que puedo decir es que mi pensamiento existe. Pero no puedo afirmar nada rigurosamente sobre si allende mi pensamiento existe o no existe esa especie de realidad que denominamos «sustancia pensante», «yo pensante», «cosa que piensa». Lo indudable, cuando inspecciono lo que se ofrece espontáneo a mi reflexión interior, es el pensamiento éste y el sentimiento aquél. Pero que esos pensamientos y sentimientos sean los pensamientos y sentimientos de cierto sujeto, o yo, o alma, o sustancia pensante, eso podrá ser algo de que yo esté convencido; pero no se deduce de la indubitabilidad primaria del pensamiento. Lo indudable es el pensamiento; no, empero, el hipotético sujeto de ese pensamiento. Recordad lo que Descartes decía cuando dudaba de todo: decía que de los objetos del pensamiento cabe dudar que existan (cabe dudar que exista el centauro); pero que del pensamiento mismo no es posible dudar. Ahora bien: el yo no es un pensamiento, sino un objeto por mí pensado. Por tanto, Descartes, para ser consecuente, debería decir: es indudable mi pensamiento del yo; pero no el yo mismo como sustancia pensante. Descartes comete un paralogismo o sofisma, que consiste en presentar como indudable un objeto del pensamiento, siendo así que lo único que podemos considerar como indudable es el pensamiento de ese objeto.

En la raíz misma del idealismo moderno hay, pues, una equivocación, una sustitución ilegítima. ¿Cómo han podido cometerla Descartes y sus sucesores? Porque Descartes, cuando se figura haber desalojado de su mente toda la ciencia aprendida «de sus maestros», conserva, sin darse cuenta de ello, en su intelecto una vieja noción: la noción de sustancia. Y aplica esta noción—que fué forjada para las cosas, para los objetos de la realidad exterior—a los pensamientos que encuentra en el interior de su alma, y se dice: estos pensamientos, estas dudas, etc., son míos, son accidentes de la sustancia que yo soy. Puesto que yo pienso, es que existo, es que soy una sustancia pensante.

De aquí se deriva todo el idealismo; porque si la única realidad indudable es el yo pensante, entonces lo pensado queda convertido precisamente en pensamiento; es decir, queda desobjetivado, queda transformado en mera modificación del yo, queda volcado en el ámbito del sujeto que piensa. El yo del idealista—dice Ortega—se traga el mundo. Durante tres siglos, el idealismo no ha hecho sino exponer las variadas formas o maneras de estar el mundo dentro del yo pensante. La contraposición del sujeto y el objeto se especifica en el idealismo como posición del sujeto y sus pensamientos. O dicho de otro modo: al partir Descartes de la realidad única del yo pensante, identifica éste con el sujeto, y entonces el objeto se identifica

con el pensamiento del sujeto; es decir, que el objeto desaparece como realidad exterior del sujeto pensante.

Quisiera obtener sobre este punto la mayor claridad, porque me parece esencial para comprender el sentir de Ortega y Gasset. Un excelente amigo mío, hombre de finísima inteligencia, me decía días pasados, hablando de la filosofía de Ortega: «No supera, en realidad, el idealismo, pues, igual que éste, mantiene la correlación sujeto-objeto o, como él dice, su coexistencia.» Pero—contestaría yo a mi amigo—la correlación sujeto-objeto o su coexistencia tienen un sentido completamente distintos en el idealismo y en la filosofía con que Ortega supera al idealismo. Para el idealismo, la correlación sujeto-objeto significa que la sustancia pensante tiene pensamientos, y estos pensamientos son el objeto de aquel sujeto sustante. En cambio, para Ortega, la correlación sujeto-objeto significa que mis pensamientos tienen un objeto; que mis pensamientos existen como pensamientos de objetos, y que tan indudable como es que mis pensamientos existen es asimismo que son pensamientos de un objeto. En suma: si con Descartes ponemos el centro de gravedad en el yo como sustancia, no podemos, en efecto, salir jamás del idealismo, porque entonces los objetos no podrán ser otra cosa que los pensamientos del yo sustancia, y el mundo de los objetos no podrá ser otra cosa que el conjunto de esos mis pensamientos.

Pero esta posición del pensamiento como idéntico al objeto (posición que es la causa del subjetivismo lógico) no es posible más que porque el yo pensante es pensado como distinto de los pensamientos, como sustrato sustancial sobre el cual, o en el cual, los pensamientos acontecen. En esto, empero, es en lo que la filosofía de Ortega y Gasset supera al idealismo. Aquí el sujeto no es una sustancia, una cosa, en la cual o a la cual sean dados pensamientos (objetos), sino que el sujeto es el pensamiento mismo; es decir, aquello de que decimos, con razón, que indudablemente existe. Existen, pues, los pensamientos. Y estos pensamientos son necesariamente pensamientos de objetos. Y la afirmación de la indubitabilidad del pensamiento es al mismo tiempo la afirmación de la indubitabilidad del objeto. La realidad del objeto es, pues, tanta como la del pensamiento (sujeto). El idealismo ha sido una desviación producida por la confusión cartesiana, que a la realidad del pensamiento sustituye la realidad del yo pensante—quedando entonces el pensamiento reducido a ser el objeto del yo—y quedando, por consecuencia, eliminada, volatilizada, la realidad del verdadero objeto.

De la filosofía nueva queda, pues, excluído el viejo concepto de sustancia, como sustrato absoluto sobre el cual descansan las realidades. Ni el yo pensante ni el objeto real son sustancias—al menos, en el sentido tradicional—. La física reciente ha hecho también en su esfera pareja transformación—bien pudiera decirse transustanciación—. Así, para Einstein, el universo físico no es algo que se halle contenido *en* el espacio, sino algo que tiene espacio, algo que es espacial y cuya espacialidad depende, naturalmente, de lo que él —ese algo—sea. Del mismo modo, el yo pensante, sintiente, amante, no es una sustancia previa en la cual o para la cual se dan los pensamientos, los sentimientos, los amores, sino que éstos tienen yo, son subjetivos, justamente porque son referencias a objetos, pensamientos, sentimientos, amores de objetos.

Así, pues, debe entenderse la correlación o coexistencia que Ortega y Gasset establece entre yo y el mundo. El yo no es sino el conjunto de los pensamientos. El mundo no es sino el conjunto de los objetos pensados. El yo es un punto de vista sobre el mundo. El mundo es el panorama visto por el yo. Ahora bien: esa correlación real del yo y del mundo, del pensamiento y el objeto, del amor y lo amado, es propiamente eso que llamamos vida. Vivir es sentir algo, querer algo, pensar algo; es coexistencia del yo y el mundo. La vida es el hecho primario, fundamental, de absoluta presencia y evidencia, sobre que ha de basarse toda la filosofía. La vida, en un plano todavía más profundo y central, es el «cógito» de la nueva filosofía. Yo vivo. ¿Qué significa en plena y evidente intuición este mi vivir? He aquí el nuevo punto de partida desde el cual se desarrolla la filosofía nueva. En el próximo folletón intentaremos describir esta vertiente del pensamiento de Ortega, orientada ya toda ella hacia el futuro.

IV

Si decimos que la filosofía de Ortega y Gasset es una filosofía de la vida, convendrá no aceptar estos términos sin prevenir dos malas inteligencias que pudieran ser fatales. *Primera,* que no se entienda por filosofía de la vida una serie de consejos para la vida, un sistema de reflexiones sobre vario tema, encaminadas empero todas a enseñarnos el arte de vivir. No. El que vive, vive sin necesidad de que nadie le enseñe a vivir. La filosofía de Ortega no es una

6

sapiencia práctica de la vida, como esas que antaño nos brindaban sesudos varones en graves libros premonitorios. La vida es el ámbito de realidad primaria en que nos encontramos a nosotros mismos. Tómala Ortega y Gasset—y he aquí su profunda originalidad y novedad—como la base más honda de toda reflexión filosófica, como la primera piedra sobre la cual ha de fundarse toda construcción o reconstrucción. Las cosas exteriores, las sustancias, de que partían los filósofos antiguos, y la realidad interior, el pensamiento, el sentimiento, la voluntad, etc., de que parten los filósofos modernos, son todas a su vez contenidos de la vida. La vida incluye, pues, el sujeto y el mundo. Así, esta filosofía de la vida no quiere decir filosofía para la vida, sino filosofía cuyo cimiento primario es la vida misma.

Segunda, que tampoco se entienda esta filosofía de la vida como una *teoría* de la vida, como una explicación de lo que es la vida. En primer lugar, toda explicación consiste en reducir términos desconocidos a otros previos y conocidos. Explicar la vida significaría, pues, reducir la vida a otros términos previos conocidos. Ahora bien: acabamos de ver que la vida es el hecho absolutamente primario, irreducible, evidente. Ni necesita explicación ni podría, pues, tenerla. Lo cual nos conduce a la observación siguiente, muy necesaria también para no errar en la inteligencia de la filosofía de Ortega y Gasset: que la vida de que aquí se trata no es la vida de que tratan los biólogos, no es la vida como fenómeno natural, sino algo muchísimo más amplio y hondo, como que contiene en sus ámbitos todo ser; es la vida que vivimos, es su sentido más dilatado, y que comprende en sí nuestro ser vivos, nuestro sentirnos ser vivos, y las cosas todas que en ese nuestro ser y sentirnos vivos hacen que, en efecto, seamos y nos sintamos vivos. Las teorías biológicas están dentro de la vida, son el resultado de una actividad de la vida; no pueden, por lo tanto, explicarla; lo único que explican es una manera y especificación particular de la vida, de ese ámbito universal que es nuestra vida. Toda ciencia particular, toda realidad especial (la física y sus objetos, como la biología y los suyos), son partes integrantes de la vida en ese su sujeto más amplio, en el cual la vida incluye el sujeto y el objeto, el yo y el mundo, el pensamiento y lo pensado, el amor y lo amado, etc. La vida sobre la cual Ortega levanta su filosofía es la realidad evidente, la más evidente y primaria de todas las realidades.

Ahora bien: esta vida, hecho primordial y básico de toda la filosofía, ¿cómo podemos conocerla? Si no hay nada previo a ella, ¿con qué instrumentos mentales podemos captarla, fijarla, aprovecharla, para cimentar la filosofía? Aquí es donde Ortega y Gasset hace uso de un método nuevo de reflexión filosófica, que le brinda el pensamiento contemporáneo: la descripción fenomenológica. La esencia de esta manera de filosofar es bien sencilla: consiste simplemente en decir o describir con orden lo que estamos viendo cuando estamos viendo algo. Nosotros tenemos una intuición—que puede ser real, como, por ejemplo: cuando vemos un árbol, o ideal, como, por ejemplo: cuando pensamos un tetraedro, o la valentía, o el arte—. Pues bien: si descubrimos una por una y minuciosamente todas las cosas que hallamos en ese objeto visto, intuído con los sentidos externos o con el sentido interno e inmaterial, haremos una descripción fenomenológica de dicho objeto. No podemos entrar aquí a discutir el contenido filosófico de la fenomenología, ni ponderar lo que haya en ella de influencia escolástica, ni dosificar la cuantía de sus adiciones originales al acervo de la filosofía idealista. Séanos permitido tan sólo enunciar que la fenomenología no es una superación del idealismo, y que sigue girando en el ámbito idealista —bien que no subjetivista—, por cuanto conserva intacta la raigambre lógica del pensamiento metafísico. Ortega y Gasset no debe a la fenomenología nada de lo que constituye la base real, metafísica, de su doctrina. Sólo ha tomado de la fenomenología la actitud descriptiva, la sumisión al hecho evidente, la franca renuncia a las arrogancias algo excesivas del idealismo, que pretendía nada menos que crear el objeto. Pero el objeto no es jamás creado por el sujeto, sino conocido, sabido. Y este conocimiento puede ser explicativo (derivativo) o descriptivo esencial. Cuando yo me coloco ante una cosa —real o ideal—y describo esa cosa haciendo caso omiso, naturalmente, de los elementos que en ella sean accidentales, particulares, singulares, entonces tengo un saber de lo que es en esencia la cosa. Esto mismo podemos hacer ahora con la vida, con esa vida que no es explicable, puesto que no es reductible a elementos previos, sino que es evidente y tan intuitivamente presente a sí misma, que nadie deja de conocerla, de saberla.

¿Y qué es lo que encuentra el filósofo cuando atiende al hecho primario de la vida? Encuentra una serie de aspectos esenciales que nos sorprenden poderosamente por dos razones contrarias. La primera, su aparente trivialidad. Es claro que como la vida es el hecho más evidente de todos, los aspectos de la vida han de resultarnos

también los más evidentes de todos. Pero esa misma apariencia evidente de las categorías de la vida revela, de súbito, capacidades ilimitadas de descubrimiento, problemas infinitos, interrogaciones fecundas. De ellas nace, en suma, todo un sistema de las disciplinas filosóficas. Así, por ejemplo: lo primero que la vida me dice, cuando la interrogo, es que vivir significa encontrarme en el mundo; es decir, ver, oír, sentir, pensar el mundo. Esto, sin duda, es bien evidente y trivial. Pero ¿qué quiere decir esto de que yo veo, siento y pienso el mundo? Quiere decir que me doy cuenta del mundo, y de que lo veo y lo pienso. Este darse cuenta, este «ser para sí», atributo radical de la vida, es justamente, por otra parte, la primera condición—el primer paso—en el conocimiento. Prosigamos, empero, esta descripción. Encontramos que entre esa realidad prima que llamo mi vida y la que los filósofos pensaban bajo el nombre de «ser» existe la diferencia de que el ser de los filósofos es, en todo caso y en todo sentido, general, universal, mientras que mi vida es a la vez vida y mía, es a la vez general y particular, es a la vez sujeto y objeto. De aquí que la descripción fenomenológica de *mi* vida sea al mismo tiempo intuición de la esencia de *la* vida, y que, por tanto, la vida —mi vida—pueda sin violencia alguna cualificarse como prima base de la filosofía.

Pero vivir no es sólo encontrarse en el mundo, sino hacer algo en el mundo de los objetos. Estos son, ante todo, los términos de mi acción. Son lo que yo hago o puedo hacer con ellos, de ellos. Ahora bien: con las cosas o sobre las cosas puedo yo hacer algo muy extraño, que consiste en prescindir de todo lo que pueda hacer con ellas y preguntarme qué son entonces. De esta actitud nace la ciencia desinteresada, la filosofía, que es un hacer especial consistente en pensar la vida sin vida. La actitud teorética desnuda al mundo de todos los intereses vivientes y vive el mundo en una vida que es vida sin vida. El conocimiento es esta descripción del mundo considerado como no vivido. Mas como esto no es posible, porque la vida es el ámbito universal, resulta que el conocimiento teorético será también vida; pero una vida virtual, una vida que vive como si no viviera, actitud bien extraña y excepcional, llena de encanto para quienes, capaces de ella, sientan su encanto singular. Mas prolongando nuestro repaso de los aspectos de la vida, hallamos también que en todo momento la vida es decisión, resolución, elección; pero que esta elección ha de recaer dentro de ciertos límites dados por la misma vida. La vida es a la vez libertad y fatalidad, como antes

vimos que era generalidad e individualidad. La vida es a la vez un yo que quiere, apetece, prefiere, y un mundo en el cual, sobre el cual, ese yo ejercita su facultad de apetecer y seleccionar los objetos de sus deseos. Aquí es donde se tiende la línea fronteriza entre la psicología y la física. Y esa línea fronteriza es el tiempo. El tiempo de la física es puro presente y sólo presente. El pasado y el futuro implican algo más que el mundo: implican un «darse cuenta», un ser para sí, un recordar, un querer, la vida. El futuro inicia el tiempo, es el apetito de cierto mundo, es un deseo de realidad, de realización. La vida quiere ser de cierta manera. El pasado, como empuje de la vida que fué, inscribe en el presente el futuro que quiere ser. Aquí se cruzan la psicología y la física con la ética; con esa ética de Ortega en la cual, según sus propias palabras, el primer puesto lo ocupa, no el deber, sino la ilusión.

Del seno mismo de la vida nacen, pues, las varias sendas en que se descubre la labor culta de la vida misma. El conocimiento es posible justamente porque lo hacen posible los caracteres esenciales de la vida. Las categorías de la vida serán, en la filosofía de Ortega y Gasset, a la vez formas de la vida y condiciones de la posibilidad del conocimiento, como de toda la actividad mental. En una de esas categorías vitales, el sujeto se diferencia del objeto. Seguidamente, el sujeto—unidad de los apetitos—puede dar lugar a la psicología, que será el estudio de esos sistemas de preferencias, de deseos, de anhelos. El sujeto, al enfrentarse con el mundo de los objetos, tomará de éste una vista, que le será propia, peculiar, y en la cual destacarán en primeros planos los objetos de esas apetencias o deseos, y retrocederán a segundos y terceros planos los otros objetos, inatendidos por no deseados. La percepción es función de la atención, y ésta es función del deseo amoroso. El mundo, pues, será una perspectiva: la perspectiva que cada sujeto habrá dispuesto desde su foco de apetitos vitales. (El perspectivismo, como también la doctrina del sujeto considerado como conjunto de apetitos vitales, están expuestos por Ortega y Gasset, desde el año 1913, oralmente, y desde 1916, por escrito.) Y, recíprocamente, cada sujeto tendrá una visión peculiar del mundo. Pero estas distintas visiones del mundo no son por ello subjetivas, falsas—apariencias fenoménicas—, sino distintas perspectivas de uno y el mismo mundo. El perspectivismo puede ampliarse con toda naturalidad a las generaciones. Una generación—gozne de la historia—es también un conjunto de preferencias, de amores y de

odios. Tan positivo es para definir una generación lo que ésta no hace, no quiere, como lo que hace y quiere. Y así la historia es, por un lado, la serie de las generaciones, esto es, la serie de los sistemas de preferencias que ha ido teniendo la humanidad, y, por otra parte, la serie de las vistas que sobre el mundo han ido tomando las generaciones sucesivas—sobre el mundo infinito—en virtud de los sistemas de preferencias propios a cada generación. ¡La historia del sujeto y del objeto, la historia de la vida!

He aquí, en rápida sucesión, unos cuantos epígrafes del magnífico programa que la filosofía de Ortega habrá de desarrollar en la metafísica, en la ética, en la psicología, en la historiología. He aquí ahora una única frase de las *Meditaciones del Quijote* (1914), en donde, como en célula germinativa, encuentro yo implícito todo el desarrollo que va teniendo ese programa filosófico: «La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata.»

Desde sus primeros pasos por la senda filosófica, Ortega y Gasset se sintió irremisiblemente atraído por el problema más hondo: ver cómo de la fuente vital brota todo cuanto es y vale en el universo. Ahora, ya logrado el primer objetivo de sumergirse en el seno primordial de la vida, va siguiendo sus ramificaciones, sus creaciones, sus descubrimientos, que a tan alto pueden llegar que alcancen al Supremo Ser, a Dios mismo, eterno e infinito depósito de toda vida. Todos los filósofos de nuestros días, afanosos de romper los ligámenes del idealismo, buscan un punto de altitud suficiente para obtener desde él una clara visión de la totalidad panorámica del ser. No otra cosa, en efecto, es la filosofía, y este anhelo de totalidad, noble signo del ánimo filosófico, distingue nuestra generación audaz de la anterior: positivista, particularista, materialista, renunciadora. ¿Dónde, empero, hallar esa totalidad fecunda? Algunos, como el malogrado Max Scheler, han creído encontrarla en una integración metafísica de los objetos y del espíritu. Otros, como Bergson, la han buscado en una actitud mística del alma, en un ángulo visual especial, en un punto de vista que daría del universo una perspectiva la más real de todas, la única real de todas. Sólo Ortega y Gasset ha tenido la decisión de descender al germen primo, a la realidad propiamente dicha, a la vida, que es previa a toda distinción en objeto y sujeto, previa a toda particular perspectiva, o, mejor dicho, origen de todas las perspectivas reales, entre

las cuales ninguna es la más real ni la única real, pues que todas son aspectos vivos de una y la misma realidad: la vida. Y cabría preguntar si en este abrazarse a la vida, si en este convertir la vida en tema—en el tema—de la filosofía, no actuará algún vetusto rasgo profundo de la estirpe ibérica.

(*El Sol,* 1, 9, 25 y 29 de junio de 1929.)

ENSAYOS SOBRE EL PROGRESO

La idea del progreso, que nace en el seno de la conciencia moderna, ocupa, explícita o implícitamente, uno de los centros de la ideología occidental desde el siglo XVIII; hállase contenida en todas las actitudes fundamentales que el pensar moderno ha adoptado ante los más hondos problemas de la vida—tanto individual como colectiva—, de la conducta y de la historia. Pocas regiones de nuestra cultura habrá que estén intactas de las consecuencias que la idea de progreso acarrea; y sin que pueda decirse que la idea de progreso pertenezca a una disciplina determinada, siempre la encontramos en el primer plano del panorama espiritual moderno. No sólo la manejan de continuo los historiadores, los economistas, los políticos, los moralistas, los filósofos, sino que hasta en la ciencia biológica y psicológica encuentra una constante aplicación. Y, trascendiendo de la esfera en que se mueven las ciencias, penetra también en el comercio social de los hombres por las puertas de la técnica, anima las esperanzas de todos, estimula los deseos, orienta los esfuerzos y ofrece la pauta más espontánea y natural al hombre moderno, cuando éste quiere representarse el pasado de la especie humana e intenta imaginar su futuro. La idea de progreso constituye, pues, como una categoría viva, en que el pensamiento vulgar y el científico vierten gustosos hoy todas sus opiniones históricas, morales y aun metafísicas. Bajo la especie del progreso pensamos hoy todos los hombres, querámoslo o no. La idea de progreso es un bien común de todos. Y precisamente por sentirnos todos tan familiarizados con ella es por lo que a nadie se le ocurre adscribir su trato y estudio a una especial disciplina. Honrados ciudadanos, que sentirían cohibida su mente si requirieseis su opinión sobre el hidrógeno, o sobre el cálculo vectorial, o sobre el imperio romano, o sobre la teoría económica del liberalismo, hablan sin rebozo ni resquemor del progreso, cantan sus

alabanzas, ponderan sus logros y manifiestan con robusta y sencilla convicción, no nublada por la menor sombra, su fe inquebrantable en esa ley de la evolución humana.

EL PROGRESO, IDEA MODERNA

La idea del progreso ha llegado, pues, a formar parte integrante del haber común de nuestra humanidad moderna. Ha entrado en la vida misma; influye en todo momento sobre nuestra mente, no sólo para servir de criterio básico a nuestros juicios, sino hasta para determinar nuestra voluntad y orientar nuestra acción. Es una idea práctica, es un elemento de nuestro pensar habitual, más que una teoría antropológica, filosófica e histórica. El hombre de hoy no sólo cree que la humanidad ha progresado, sino que cree que seguirá progresando; y aún más: quiere que siga progresando. Esta voluntad de progreso constituye una de las notas esenciales del ambiente en que se desenvuelve la vida moderna. En la psicología del hombre actual, la noción de progreso señala uno de los núcleos, en torno al cual se condensan múltiples aspectos de ese modo de ser y de pensar, que podríamos llamar la modernidad. En cada época de la historia existe un repertorio de ideas, de creencias, de esperanzas, de preferencias y de odios que, generales a todos los contemporáneos, forman, por decirlo así, la personalidad singular del alma colectiva en dicho momento. Los individuos no conviven aisladamente, yuxtapuestos, sino que, por múltiples coincidencias de pensamiento y de sentimiento, se entrelazan, formando una conexión psíquica. Si nos representamos el yo individual como un punto, centro o foco, en torno al cual se dilata en círculo el mundo de las creencias, de los pensamientos, de las preferencias, de los afanes, es claro que lo único estrictamente individual en el individuo es ese centro, ese punctiforme yo, que tiene tales creencias, tales pensamientos, tales preferencias y afanes. Pero el mundo ideológico en que el yo se halla como inmerso y que el yo llama *suyo*, no es en realidad suyo, sino que está en él con carácter más o menos mostrenco; es de todos los contemporáneos; y precisamente las nociones, las ideas más generales en una época, las que actúan en todos los individuos, son las más hondamente arraigadas, y, por lo mismo, se ofrecen con tal carácter de evidencia, que se manejan y aplican sin ocurrírsele a nadie preguntar por su legitimidad. Tal sucede, sin duda, hoy con la noción del progreso. El progreso es una de esas cosas que, por decirlo así, están ahí, como ahí, ante nuestros ojos, están el sol y las estrellas. El progreso se ve, se palpa. ¿Quién duda de él?

Al hombre moderno le aparece, pues, el progreso como una realidad indubitable e indubitada. Y si alguna vez oye la voz extraña de algún enojado excepcional, que osa discrepar de la universal convicción, tiénela por anormalidad, que, justamente por ser anormal, evidencia todavía más lo que acaso pretende negar; como la ignorancia que de la luz manifiesta el ciego, confirma tanto su anomalía somática como la realidad misma de la luz. La creencia en la efectividad—por decirlo así, metafísica—del progreso es consustancial con el alma del hombre moderno. Y si se intentara un análisis riguroso de esa ingente masa de elementos espirituales, al parecer heterogéneos, que podemos reunir bajo el nombre de modernidad, hallaríase, creo yo, que gran parte de lo que hoy hacemos, pensamos y preferimos, viene condicionado por nuestra concepción básica del progreso como ley de desarrollo y como imperativo de acción.

NECESIDAD DE ANALIZAR LA IDEA DE PROGRESO

Pero he aquí que esa idea del progreso, en que vivimos sumergidos como en el más natural de los elementos vivificantes, no ha obtenido todavía una definición que, al menos por su claridad, nos satisfaga. La aplicamos de continuo, y en puridad no sabemos bien lo que es. Afirmamos—y acaso con razón—que progresa la ciencia, que progresa la técnica, que la humanidad progresa. Pero no sabemos claramente qué sea eso de progresar. Los grandes adalides del progreso son, sin duda, hábiles extremadamente en la erudita tarea de perseguir el desarrollo de la civilización y de mostrar en la sucesión de sus etapas una línea de progreso, de ascenso, de perfeccionamiento. Pero en esos repasos de la historia—de la historia científica, política, económica, etc.—toman, sin duda, la noción de progreso tal y como la encuentran en el ambiente de su tiempo, sin detenerse a examinarla, a describirla, a analizarla. Porque es claro que el descubrir progreso en la historia del hombre sobre la tierra supone ya saber lo que sea progreso. Antes de lanzarse al estudio del pasado y en busca de una respuesta a la pregunta de si la humanidad ha progresado o no, ha de haber tenido el historiador

idea de lo que signifique eso de progresar. Mas esa idea que del progreso haya tenido o tenga el historiador, no es otra que la que ha recogido en el tráfico intelectual de su generación. Y esto precisamente es lo que quisiera subrayar: que la idea del progreso que se halla a la base de las teorías del progreso, es una idea tomada directamente de la calle, por decirlo así; una idea que no ha sido objeto de previo y escrupuloso examen antes de usarla; una idea, en suma, que, estando para nosotros cargada de significaciones, no ha sido aún explicitada y analizada convenientemente. Y no es extraño que este análisis no se haya verificado, porque justamente las convicciones más arraigadas en nosotros, las realidades más inmediatas y habituales son las que menos solicitan de ordinario nuestra atención, ya que su misma raigambre y continua presencia las tiñe con un matiz peculiar de evidencia palpable e improblemática.

Pero, además, hay otra razón que nos invita a meditar sobre la esencia del progreso y a inquirir los elementos que la componen. Y es que sin una clara visión de lo que en sí mismo sea el progreso no cabe acercarse a los múltiples problemas que la situación actual de la cultura nos plantea. Ahora bien: en las varias facetas que hoy presenta el estado espiritual del mundo encuéntranse sobrados motivos para sentir aprensiones y dudas. ¿Caminamos, efectivamente, por derroteros conducentes a un progresivo aumento de bienes en la humanidad? La orientación actual de la vida humana en el planeta, ¿está basada en fundamentos que sólidamente nos permitan seguir abrigando las esperanzas optimistas del progresismo? No faltan voces que lo dudan. Pero ninguno de estos problemas candentes puede resolverse, ni juicio alguno formularse sobre el estado actual del mundo, en relación con el progreso, sin una idea clara de lo que el progreso es. Urge, pues, mucho, ante todo, intentar descomponer la idea del progreso en sus elementos más simples y ver cómo éstos se aglutinan y el sentido que tienen en ese conjunto.

SPENCER Y HEGEL

Pero ¿es cierto—me diréis acaso—que no se haya definido la idea del progreso? ¿No existen en la historia de la ciencia moderna notorios pensadores que han fijado el sentido del progreso? Por lo menos dos ilustres ejemplos pueden en este instante traerse a cuento: el de Hegel y el de Spencer. Es bien sabido que, para Hegel, el progreso en el desarrollo histórico del hombre consiste en el despliegue dialéctico de la razón misma; la historia no sería, pues, otra cosa que la realización en el tiempo de las posiciones antagónicas contenidas en el concepto racional; posiciones seguidamente superadas en síntesis de orden superior. Y, por su parte, Spencer resume mucho más escuetamente la noción de progreso en la fórmula, harto conocida, del tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo. He aquí, pues, dos definiciones del progreso, en las cuales esta noción, lejos de haberse tomado en su inmediata y corriente acepción, ha sido sometida a la reflexión profunda de todo un sistema filosófico.

Pero a esto debo contestar que precisamente su encaje en todo un sistema filosófico es lo que hace que esas dos definiciones del progreso no puedan ser consideradas como definiciones, en el sentido que creo debemos dar a esta palabra. En efecto: para que una definición exprese la esencia del objeto definido, es indispensable que este objeto quede previamente desligado de toda relación con otros objetos reales y aun con la existencia misma; de otra suerte, entrarían acaso en la definición elementos no pertenecientes a la idea pura del objeto, sino a las condiciones de su realidad o realización. Ahora bien: estas condiciones podrán sin duda ser todo lo indispensables que se quiera para la existencia del objeto definido; pero no tienen nada que ver con lo que el objeto es, independientemente de que exista o no exista. Para definir bien un objeto debemos, pues, ponerlo como entre paréntesis, arrancarle del nexo real, existencial, e intuirle en su ser, en su esencia, sin tener para nada en cuenta su realidad o existencia, que constituye un problema aparte. Ahora bien: cuando Spencer define el progreso como el tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo, no define la esencia del progreso, sino acaso un aspecto del desarrollo histórico, efectivo—en el hombre o en la vida—, que, según su opinión, merece el nombre de progreso. Pero ¿quién nos garantiza que no pueda haber otro desarrollo que, sin ser tránsito de la homogeneidad a la heterogeneidad, sea también merecedor del epíteto de progresivo? Las notas que verdaderamente definan el progreso han de ser tales, que todo desarrollo que las posea deba ser llamado progreso, y todo desarrollo que no las posea, no pueda ser llamado progreso. En suma: la fórmula de Spencer no dice lo que el progreso es, sino tan sólo que el tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo es progreso. A lo cual puede objetarse: primero, que otras muchas cosas pueden también ser progreso, y, segundo—y esto es lo principal—, que para decir que el

tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo es progreso, hace falta saber ya antes lo que progreso sea. Así, pues, la definición de Spencer no es una definición del progreso, sino la concesión—no sé si con razón o sin ella—del nombre de progreso a ese tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo. Y es porque Spencer ve el progreso bajo el ángulo de la evolución orgánica y—con razón o sin ella—reduce esta evolución a la creciente diferenciación o heterogeneidad. Toma, pues, de la calle la noción de progreso y la une con la evolución orgánica. El hecho más relevante, en su visión del universo, lo agracia con el epíteto de progreso; pero no nos dice en ninguna parte lo que el progreso sea en esencia.

Algo semejante, bien que en muy distinto plano, sucede con Hegel. Tampoco Hegel define el progreso, sino que, habiendo explicado formalmente—en su *Lógica*—la marcha dialéctica de los conceptos racionales, muestra luego que toda forma de la realidad es históricamente una explicitación real, efectiva, en el tiempo, de las posiciones mutuamente implicadas en la idea. Y a ese desarrollo le llama progreso. Su análisis no parte, pues, tampoco de la pregunta: ¿qué es progreso?, sino que a la definición metafísica de la realidad histórica le da el nombre de progreso, tomando esta palabra, aproximadamente, en el sentido general que desde hace siglo y medio tiene. Hegel quiere hacer ver en su *Filosofía de la Historia* que el transcurso real de los acontecimientos reproduce, tendido en el lecho del tiempo, el enlace íntimo de las articulaciones implícitas en la idea racional. Si analizamos el pensamiento racional, hallamos, según Hegel, que la idea contiene una serie de momentos o posiciones lógicas, por las cuales el pensamiento pasa sucesivamente, con íntima necesidad mental; el pensamiento admite algo, luego descubre en lo afirmado justamente la antítesis de la posición afirmativa, y termina logrando un concepto superior, que contiene en síntesis amplia las posiciones afirmativa y negativa por donde antes pasó. Pues bien: ese movimiento íntimo, que en el concepto racional o idea se encuentra como condensado, recogido y en potencia, dilátase en el acto temporal de la vida histórica, la cual no es otra cosa que el cumplimiento evolutivo de la idea. La idea es como una fórmula eterna, intemporal, en cuyas entrañas está contenido, por decirlo así, el programa de lo que en la realidad temporal es la evolución histórica.

¿Es posible pensar que semejante metafísica sea una definición del progreso? Para ir desde luego al fondo del problema, cabe dudar de que en la filosofía de la historia de Hegel represente realmente papel alguno la noción de progreso. Se nos dice que la historia es la razón misma en su devenir. Pero entonces la historia no es obra del hombre, sino justamente al revés: el hombre y las creaciones todas del hombre son obra de la historia, o, lo que es lo mismo, de la razón tendiéndose sobre el tiempo. Y este desenvolvimiento—en el sentido estricto de desenvolver lo que está implícito—no constituye en realidad progreso alguno, sino simplemente el advenimiento de sucesivos estados, que todos se hallan como predispuestos en el contenido del concepto racional. Si el concepto racional es, como noción intemporal, el compendio de la realidad temporal histórica, entonces la historia no es propiamente un progreso, sino más bien un proceso. Más adelante tendremos ocasión de volver sobre la diferencia esencial que existe entre proceso y progreso. Ahora bástanos señalar que si la historia, como Hegel cree, es la ilustración de la lógica, entonces el pasado, el presente y el futuro de la humanidad constituyen como la vida de un ser que nace, crece y muere. Ahora bien: a nadie se le puede ocurrir llamar lícitamente progreso al curso normal y necesario de una vida, que es tan determinado y preciso como la trayectoria de un proyectil.

SENTIDO DE NUESTRO PROBLEMA

Seguimos, pues, echando de menos una auténtica definición de lo que sea progreso. No la han dado en realidad ni Hegel ni Spencer. Y no creo necesario analizar otros ejemplos para asentar la convicción de que este problema se halla aún verdaderamente intacto. Podrá suceder, sin duda alguna, que los innumerables esfuerzos realizados por el espíritu humano modernamente, para definir su propia evolución, hayan logrado penetrar hondo en la esencia del transcurso histórico real. Pero esas definiciones de la historia se enderezan a la descripción de la realidad histórica efectiva; nos dicen cómo se ha verificado el progreso y aun pueden vaticinar cómo se verificará en lo futuro; pero no nos explican lo que es progresar. Quiero decir con esto, que existe una gran diferencia entre describir algo en su ser real, en su efectividad contingente, y definirlo en su esencia, con abstracción de lo que de hecho sea o haya sido. Si yo defino el aeroplano por la índole de los motores que actualmente se emplean o por la disposición y contextura de las partes materiales

hoy en uso, defino el aeroplano real actual; pero si, por ejemplo, digo: el aeroplano es un dispositivo mecánico más pesado que el aire y capaz de elevarse y moverse sobre la tierra en las direcciones que se quiera, enumero una serie de notas que se refieren a la esencia del aeroplano, de tal suerte que, sea cual fuere el modo de realización de dicha esencia, la definición esencial siempre es válida. De igual manera, la definición o descripción esencial del progreso debe indicarnos qué sea progresar, independientemente del modo concreto como la humanidad haya progresado en efecto desde que existe. Decir que el progreso es el tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo, o la eliminación de la metafísica, o la racionalización de la vida, es ofrecer fórmulas que acaso definan la orientación efectiva del progreso humano realizado, pero que no nos explican lo que en su esencia es el progresar, prescindiendo de las contingentes formas en que el progreso se haya verificado realmente en la historia.

En el presente estudio me propongo, pues, iniciar la tarea de una definición esencial del progreso, como base previa e indispensable para poder hacer un uso claro e inequívoco de noción tan universalmente difundida. Digo iniciar el trabajo. Digo aportar algunos materiales. Pues bien se me alcanza que la labor supera con mucho a mis escasas fuerzas. Me limito, pues, a proponer algunas observaciones a la consideración del lector, con el principal objeto de obtener el auxilio de ajenas luces para que, si hay lugar, se discuta detenidamente ese esencial problema, cuyas ramificaciones penetran en todos los ámbitos de la cultura moderna. Dividiré, pues, mi trabajo en dos partes. En la primera, ensayaré un análisis de la idea misma de progreso. ¿Qué es progresar? ¿Qué elementos integran la esencia de esta noción? ¿Qué requisitos ha de cumplir un hecho o una serie de hechos para merecer el calificativo de progreso? ¿De qué manera se funden esos elementos en la unidad de la noción que ellos constituyen? Y repito que al llevar a cabo este análisis, mi atención no ha de fijarse en la realidad del progreso efectivamente verificado en la historia humana, sino que ha de atenerse a la consideración de la esencia misma, ha de describir la idea de progreso independientemente de que ella sea verdadera o falsa y sin tener en cuenta el que haya o no existido tal progreso y el modo como se haya verificado en la historia humana.

En la segunda parte de este ensayo intentaré brevemente demostrar que la creencia en el progreso se forma en la cultura moderna a fines del siglo XVIII y nos ha conducido hoy a una fe tan ciega en

sus éxitos, que parece conveniente señalar algunos peligros y la necesidad de algunas reflexiones y rectificaciones para afianzar mejor este elemento básico de nuestra civilización.

I

ANÁLISIS DE LA IDEA DE PROGRESO

MOVIMIENTO HACIA UNA META

Lo primero que encontramos en la idea de progreso es la noción de movimiento. Algo que permanezca continuamente igual, sin cambio alguno y fijo en el mismo lugar, sin movimiento alguno, no progresa. Es, pues, esencial al progreso la verificación de algún movimiento. Ahora bien: ese movimiento, que debe tener lugar en el progreso, necesita estar determinado en algún sentido. Un movimiento cualquiera, un cambio cualquiera, no es progreso. El movimiento y cambio en el progreso se dirigen «hacia adelante». ¿Qué significa esto? Prescindiendo de todo uso metafórico, es bien claro que los términos de «adelante» y «atrás» no pueden definirse por sí mismos, sino solamente en relación con algún punto, por virtud del cual un sentido quede privilegiado sobre todos los demás sentidos de todos los posibles movimientos o cambios. Llamemos al punto que da al movimiento sentido, la meta del movimiento. Entonces, si una cosa se mueve en dirección hacia la meta o si cambia en el sentido de aproximarse a la meta, podrá decirse, en ciertas circunstancias, que esa cosa progresa. Tenemos, pues, como primera y elementalísima definición mecánica del progreso, ésta: el progreso es un movimiento hacia una meta.

Ahora bien: el movimiento puede determinarse igualmente por indicación, no del punto hacia donde va, sino del punto de donde viene y se aleja. Con respecto a ese punto, de donde se aleja, puede el movimiento entonces llamarse retroceso o regreso. Si para mayor comodidad en la expresión verbal aplicamos la palabra «meta» indistintamente, tanto para designar el punto a que se aproxima el móvil, como para designar el punto de que el móvil se aleja, es decir, tanto para designar el punto de partida como el punto de llegada del

movimiento, podremos decir que en esta forma primordial y mecánica el progreso es movimiento de una cosa hacia la meta y el regreso o retroceso es movimiento de una cosa que se aleja de la meta.

En esta determinación, el progreso asume, pues, todas las relatividades contenidas en el concepto de movimiento. Es, en efecto, claro que la calificación de progreso o de retroceso que demos al movimiento dependerá del punto a que concedamos la dignidad de meta. Muévese en el océano un velero empujado por el viento. ¿Avanza? ¿Retrocede? Depende de adonde quiera ir. Y si en el curso de la travesía el capitán cambia súbitamente de propósito y, por tanto, de rumbo, resultará que lo que acaso antes fué avance se ha convertido ahora en retroceso, y la nave ahora se mueve, progresando, en la misma dirección en que antes se movía, retrocediendo. Pero es porque ha variado la meta.

EL PROGRESO DEL TIEMPO

Ahora bien: existe una meta y dirección universal para todo movimiento o serie de cambios. Esta meta es el futuro, la tercera dimensión del tiempo. El tiempo camina siempre en una y la misma dirección: va del ahora al luego, del hoy al mañana. Lo que es, ya ha sido en el instante mismo en que decimos que es, y en este instante mismo está siendo; y en este instante mismo empieza también a morder en el futuro. En este sentido escueto podría decirse que el tiempo progresa siempre: no se detiene nunca, no retrocede jamás. Pero, en puridad, esta única cosa, el tiempo, de la cual parece poderse predicar en absoluto el progreso, resulta que no admite semejante predicado. El tiempo, en realidad, no progresa porque el tiempo no es un algo que se mueva. En el tiempo han sido, son y serán las cosas; pero el tiempo mismo no está en el tiempo. El tiempo es una forma del ser de las cosas, pero no es una cosa que sea. El tiempo entra, pues, como un ingrediente en la noción del progreso, en cuanto que ésta implica el movimiento; pero la noción de progreso no se puede aplicar al tiempo, porque el tiempo es condición del cambio, pero no es cambio, sino—por decirlo así—el lecho cósmico en donde el cambio se verifica.

Las cosas cambian y se mueven en el tiempo. En este sentido, los cambios de las cosas, puesto que se verifican en el tiempo, síguense unos a otros en la invariable dirección del futuro. Ahora

bien: el tiempo, en el cual se alínean los cambios sucesivos de las cosas, es irreversible y, por lo tanto, cabría decir que el futuro—meta universal de todo cambio—constituye un punto de referencia tan fijo e inconmutable como se pueda desear; lo cual entonces nos permitiría afirmar que todo cambio es progreso, puesto que es movimiento hacia la meta invariable del futuro. El progresar sería entonces tan esencial a las cosas como su ser mismo. Es más: sería muy difícil discernir, dentro de la realidad de una cosa, su ser y su progresar. Esta reflexión podría conducirnos a un punto de vista semejante al de Hegel, en donde se identificarían lo real y el cambio, en donde la historia sería la faz visible de la realidad esencial.

Pero en todo esto hay una confusión o mala inteligencia que conviene, desde luego, disipar. El futuro es la dirección del tiempo; pero en modo alguno puede considerarse como meta del movimiento o cambio. En el tiempo, que fluye, se verifica todo cambio y, sin duda, en el tiempo futuro hállase el término hacia el cual el cambio se aproxima. Pero el tiempo futuro no es ese término. Decir que el futuro es la meta universal de todo cambio y, por tanto, que todo cambio significa progreso, es tan arbitrario como decir que en el pasado estuvo el origen y matriz de todo cambio y que, por lo tanto, todo cambio es retroceso, decadencia, descomposición y pérdida. Tan insostenible es el optimismo de los que ven en todo transcurso del tiempo un progreso, como el pesimismo de los que creen que «cualquiera tiempo pasado fué mejor». El tiempo mismo, el sólo haber sido o haber de ser, no califica una serie de cambios, ni en el sentido de progreso, ni en el sentido de decadencia o retroceso. Semejantes concepciones, en realidad, anulan la noción de progreso y su contraria de retroceso. Porque si todo cambio fuese indistintamente ya progreso o retroceso, la idea de progreso—y, respectivamente, la de retroceso—quedaría exhausta de todo sentido inteligible. Ahora bien: la noción de progreso sólo tiene sentido conviviendo con su negación y con su contradicción. Es decir, que si el progreso ha de significar para nosotros algo, es menester que se oponga al no progreso y al retroceso. Para que podamos decir con sentido que algo progresa, debemos decir con sentido que algo no progresa y que algo regresa o retrocede. Es, pues, necesario que la meta desde la cual juzguemos si los cambios tienen carácter progresivo o recesivo, no sea esa meta universal y puramente formal que es el tiempo, el futuro o el pasado, sino algo objetivo dentro del tiempo. Referir todos los cambios a la meta uni-

versal del futuro o del pasado es anular toda diferencia intrínseca entre ellos; pero justamente lo que nos autoriza a calificar unos cambios de progreso y otros de retroceso son esas diferencias reales. A ellas debemos, pues, dirigir nuestra atención.

Decimos, pues, que un estado B de una cosa representa un progreso sobre un estado A anterior de la misma cosa, cuando el estado B se ha aproximado más que el estado A a la meta hacia la cual la serie de los estados de la cosa se endereza. Claro está que todo esto supone que la cosa se mueve, cambia. Si la cosa permanece inmutable, no hay progreso ni retroceso. Justamente hemos iniciado nuestro análisis con la idea de movimiento y cambio. El problema se plantea, por lo tanto, sobre esa meta a la cual referimos los cambios de la cosa. ¿Dónde está esa meta? ¿Qué es ella?

Un ejemplo mostrará claramente que dicha meta no puede ser el tiempo mismo, sino algo distinto del tiempo. Consideremos la vida del hombre. Consiste en una serie de estados sucesivos o cambios de su ser físico y moral. El hombre nace; su cuerpo se desarrolla, aumenta en volumen y en capacidades de acción; su espíritu se robustece y se dilata; su voluntad se templa y se define. Todos estos cambios que en el individuo se van verificando dibujan una línea, la parábola de la vida, cuyo origen es el nacimiento y cuyo término es la muerte. Contemplemos ahora esos cambios sucesivos. ¿Son un progreso? ¿Son un retroceso o decadencia? Aquel para quien la vida es un mal y sólo el haber nacido es un pecado, verá la aproximación a la muerte como un bien, como un cambio deseable, como un progreso. Aquel para quien la vida sea un bien, verá acaso la aproximación a la muerte como un mal y una decadencia. Cabe, empero, otra actitud, y es la de considerar que buena no es la vida escuetamente, sino cierta especie de vida, cierto modo de ser vivo, de estar viviendo; y entonces, ese tipo de vida, considerado como fin de la vida, será el punto de referencia desde el cual cada instante o estado de la vida reciba el calificativo de progreso o retroceso. Para quien estime que el fin de la vida es la realización de un ideal de robustez física, serán progresos todos aquellos cambios que experimente el cuerpo en el sentido de adquirir mayor eficacia muscular, y serán retrocesos las variaciones somáticas que representen debilitación física. Para esta manera de ver, la niñez, la juventud, son progreso hacia la plena virilidad, y la vejez y la senectud son retroceso a la impotencia. Ahora bien: en todos estos casos advertimos con claridad que lo que da sentido a las nociones de progreso y de

retroceso no es el tiempo, no es el continente, no es el puro momento del antes y el después, sino cierta estimación o preferencia que los unos pueden sentir por la vida, los otros por la muerte, los otros por la robustez del cuerpo. La vida transcurre en el tiempo; pero lo que define sus segmentos como progresos o retrocesos no es el puro transcurrir—el tiempo—, sino cierta meta, cierta estimación, cierta finalidad, que se pone en lo que dentro del tiempo transcurre. Una vez más: ¿qué es esa meta, ese fin, esa estimación?

LA META COMO «PREFERENCIA»

Aquí es donde necesitamos la más cuidadosa atención para atenernos al punto de vista que hemos tomado, el de la pura contemplación de la esencia, y no deslizarnos por la pendiente que nos conduciría a una indagación metafísica, física o biológica acerca del fin hacia el cual efectivamente el universo y la historia caminen. Es seductora siempre la pregunta: ¿adónde va el mundo? La mayor parte de las teorías del progreso sucumben a esa seducción y se constituyen en contestación a dicha pregunta. Spencer, Comte, intentan definir el rumbo que sigue el curso del mundo y el término hacia el cual se endereza. Prescindiendo en general de un análisis previo del concepto mismo de progreso, toman este concepto en su sentido corriente, vulgar, y pasan desde luego a la determinación real de su contenido histórico y natural. Ahora bien: este es justamente el escollo que nosotros queremos evitar. No pretendemos descubrir en qué consiste el progreso del mundo o de la vida en la tierra, o de la especie humana en la vida terrestre, sino que queremos averiguar ante todo qué sea eso de progresar, en general, independientemente de que luego logremos o no descubrir la consistencia real del progreso y aun si hay o no hay, en efecto, tal progreso. Por consiguiente, planteando con rigor nuestro problema, habremos de formularlo como sigue: puesto que progreso es movimiento y cambio hacia una meta, la cuestión a indagar no es la de cuál sea la meta del progreso, sino qué sea ese «ser meta» de un movimiento o cambio.

Volvamos, pues, a nuestra serie A, B, C... de estados sucesivos de una misma cosa. Decíamos que si cada uno de esos estados se aproxima al fin más que el estado anterior, la serie constituye un progreso. Pero ¿es esto rigurosamente exacto? ¿Es exactamente lo

mismo ir a una cosa de un punto hacia otro y progresar esa cosa? Ya hemos aludido a la relatividad del movimiento, la cual se traslada a la noción del progreso. La serie de los cambios se inicia en el estado A y termina en el estado Z. El curso de esa sucesión—según lo que llevamos dicho—será progreso si el fin se encuentra en Z; será retroceso si el fin se encuentra en A. Pero ¿de qué depende que el fin esté en Z en vez de estar en A, o viceversa? Si todo movimiento o serie de cambios puede considerarse, ya como un «ir hacia», ya como un «venir de», ¿qué es lo que determina la elección de una de estas dos interpretaciones posibles? En el movimiento mismo realizado por la cosa, nada hay, en efecto, que privilegie un sentido sobre el otro. Como realidades naturales, el origen y el término del movimiento son dos puntos igualmente reales, y no hay, ni en el movimiento mismo ni en la cosa que se mueve, ningún elemento que fije en el origen o en el término la dignidad de meta, con respecto a la cual el movimiento se defina como progreso o como retroceso. Sólo queda, pues, que nosotros, los hombres, al contemplar el movimiento, hagamos esa determinación por razones intrínsecas a la cosa que se mueve o cambia y ajenas al puro movimiento o cambio. Así como el futuro en el mero tiempo no es meta del progreso, justamente por carecer de contenido, así el movimiento puro o mero cambio no puede tampoco ser por sí solo quien marque el sentido del movimiento. Los cambios de la cosa, considerados estrictamente como simples cambios, pueden interpretarse en uno u otro sentido, según se quiera. Para decidir, empero, a la voluntad a privilegiar un sentido y llamar progreso a los cambios realizados en ese sentido, ha de atenderse no al cambio sólo, sino a alguna cualidad de lo que cambia, de la cosa que se mueve, o a alguna cualidad que la cosa que se mueve adquiera o pierda o comience a adquirir o a perder. Somos, pues, nosotros los hombres quienes elegimos una de las dos interpretaciones posibles. Somos nosotros, los hombres, quienes estatuímos, por ejemplo, que A es la meta—y entonces el movimiento, al alejarse de A, es retroceso—, o que Z es la meta—y entonces el movimiento, al acercarse a Z, es progreso; y hacemos esa determinación por razones cuya base, indudablemente, no se halla en la simple realidad natural del movimiento. ¿Cuáles son esas razones?

No pueden ser otras sino que el punto en donde situamos la meta nos parezca «preferible» a cualquier otro punto, en la definición del movimiento. Si el movimiento de A a Z nos aparece como progreso, es porque hemos situado el fin en Z; y si lo hemos situado en Z es porque Z se nos antoja «preferible» a A. En cambio, si el movimiento de A a Z nos aparece como retroceso o regreso, es porque hemos situado la meta en A; y si la hemos situado en A, es porque A se nos antoja «preferible» a Z. En suma: el movimiento será para nosotros un movimiento que «va hacia»—progreso—o un movimiento que «viene de»—regreso—, según que para nosotros sea «preferible» el término o el origen del mismo. Sin duda ocurren muchos casos en que no tenemos preferencia alguna por ninguno de los dos extremos; entonces esa indiferencia hace desaparecer en el movimiento todo carácter de progreso o de regreso, y con igual facilidad concebimos el movimiento como «viniendo de» que como «yendo a». Lo mismo podemos decir: vengo del campo, que voy a la ciudad; el agua del río viene del monte o va al mar.

¿Qué es, empero, esa «preferencia» que nos incita a calificar el movimiento de progreso o de retroceso? Antes de analizarla con detenimiento, vamos, sin embargo, a considerar el asunto desde un ángulo algo distinto, pero que nos llevará al mismo resultado.

PROCESO Y PROGRESO

Existe en torno a nosotros un gran número de cosas, cuyas formas generales y cuya distribución en partes ensambladas revelan inmediatamente que esas cosas han sido configuradas y dispuestas, como lo están, para la realización o el cumplimiento de ciertas funciones. Entre un canto rodado y un hacha prehistórica hay la diferencia esencial de que el canto rodado debe su forma exclusivamente a los choques accidentales con otras piedras, mientras que el hacha prehistórica debe su forma a un esfuerzo inteligente, que dispuso esa forma de manera que pudiese desempeñar una función determinada. El mundo está lleno de semejantes objetos, que poseen una «finalidad». Esos objetos tienen una materia, que está dada por la naturaleza. Pero su forma no está dada por la naturaleza sola, sino que ha sido impresa en ellos por una hábil, previsora, inteligente utilización de las leyes de la naturaleza. El canto rodado y el hacha de piedra deben ambos su forma a choques y frotamientos. Pero los choques y frotamientos que han producido el hacha de piedra fueron, por decirlo así, seleccionados de entre todos los choques y frota-

mientos posibles, por una inteligencia previdente, que dió efectividad sólo a aquellos choques y frotamientos, cuya sucesión había de llevar la piedra al estado en que la encontramos. Si, pues, consideramos la serie de los estados o mudanzas por los cuales pasa la piedra desde que es recogida del suelo hasta que queda engarzada en el mango de madera, hallamos que cada uno de esos estados o mudanzas de forma se aproxima más y más a la figura final que el hombre primitivo tenía en su imaginación. La serie de las mudanzas constituye un progreso, porque, conforme a nuestra definición anterior, cada estado de la piedra es una mayor aproximación a la meta preferida; es decir, a la forma de hacha. Podemos decir, pues, en general, que en todos y cada uno de los objetos manufacturados, desde los tiempos más remotos hasta hoy, la forma última del objeto es la meta hacia la cual se encamina la serie de las transformaciones sucesivas. La fabricación del utensilio dibuja una línea de progreso que va desde la forma bruta material hasta la forma preferida final. Es extraordinariamente improbable que los golpes recibidos por la piedra, al azar de su existencia cósmica, le confieran la forma precisa de hacha pulimentada. La preferencia de esa forma por un ser inteligente y la disposición adecuada de los golpes y frotamientos, en el sentido de dicha forma final, es la que gobierna los cambios sucesivos de la piedra y los convierte en una serie progresiva.

Debemos, pues, distinguir en la naturaleza dos grandes grupos de transformaciones o cambios: aquellos que se producen en virtud de las leyes solas de la naturaleza y aquellos que se producen en virtud también de las leyes naturales, pero intervenidas, seleccionadas, dirigidas por una actuación inteligente, que las dispara, las conjuga o las contiene en vista de un propósito. Es evidente que el progreso sólo puede predicarse de este segundo grupo, el de las transformaciones o cambios gobernados por una actividad inteligente. Lo cual no quiere decir que este segundo grupo no sea tan «natural» como el primero. La intervención de la inteligencia en esas series de transformaciones no introduce en ellas ningún elemento, por decirlo así, «milagroso»; no añade ni quita materia, no suspende ni anula ninguna ley natural, no modifica en lo más mínimo la consistencia esencial de la menor realidad cósmica. La intervención de la inteligencia se limita a trenzar las energías materiales y sus leyes, poniendo en acción unas, dejando en somnolencia otras, uniendo en colaboración varias, para obtener así productos que, siendo en todo y por todo naturales, responden, sin embargo, a

ciertas «preferencias», a ciertos «deseos», a ciertas «finalidades» concebidas por la mente humana.

Las transformaciones naturales no intervenidas por el hombre son lo que llamamos *procesos*. Las transformaciones que merecen el nombre de *progresos* son, en cambio, aquellas en que la labor eficiente de la naturaleza ha sido gobernada y dirigida por el pensamiento humano de la «finalidad», del objetivo «preferible» y «deseado». El hombre actúa sobre el mundo que le rodea. Esta actuación se descompone en dos momentos: primero, el pensamiento del fin o propósito deseado; segundo, la excogitación de los medios conducentes a realizar el fin preferido. El segundo momento consiste propiamente en repasar en la memoria cuanto el hombre *sabe* acerca de la realidad natural, buscando en ese saber la indicación de lo que tiene que *hacer;* es decir, de cómo tiene que manipular los elementos naturales para conseguir el fin apetecido. La eficacia y extensión de las intervenciones o manipulaciones del hombre en la naturaleza depende, claro está, de la cuantía y de la exactitud de su saber. El proceso, pues, es siempre y en todo su curso espontáneo, libre, no sujeto a más dirección que la resultante de las causas eficientes. El proceso sigue su propia ley y llega a su término, que lo mismo puede ser grato que ingrato o que indiferente para el hombre. El progreso, en cambio, implica la ya descrita intervención humana en el movimiento natural, iniciándolo en el momento conveniente o encaminándolo en el sentido preferible o protegiéndolo de los posibles menoscabos. En suma: el proceso se produce, mientras el progreso es producido por el hombre. El proceso es lo que es por sola la ley natural; el progreso, en cambio, es el proceso doblegado al servicio de las «preferencias» humanas. En el proceso, la naturaleza es libre. En el progreso, la naturaleza es sierva. Se ha dicho que el progreso es la victoria del hombre sobre la naturaleza. Y de esta afirmación cabe, al menos, mantener esto: que la victoria del hombre sobre la naturaleza es un progreso humano. Que un árbol frutal en el bosque ofrezca al salvaje este año más y mejores frutos que el año anterior, no es progreso, sino proceso. Pero que un árbol frutal en el huerto rinda al hortelano perito y laborioso cada vez más y mejores frutos, esto sí es progreso.

Pero decíamos que la intervención del hombre en la naturaleza va orientada hacia la obtención de determinados fines o a la realización de «propósitos» y «preferencias». Si no fuera por esos fines, propósitos y preferencias, el hombre no intervendría en la naturaleza

y, por tanto, no tendrían lugar progresos, sino sólo procesos. Venimos, pues, a parar otra vez a esos fines y «preferencias». ¿Cuáles son y qué son?

LA PREFERENCIA Y EL AGRADO

Por todas partes, nuestra investigación se ve, pues, compelida hacia esos elementos irreales, a los que venimos dando los nombres de «preferencias», «deseos», «finalidades». En ellos vamos a encontrar sin duda los datos esenciales que nos permitan concebir claramente la noción de progreso. Parece ya obligado el dedicar nuestra atención al examen detenido de esos elementos.

Las preferencias suelen considerarse erróneamente por el lado subjetivo. Ante las cosas que se ofrecen a nuestra percepción no permanecemos impasibles, indiferentes, sino que nos sentimos atraídos por unas y repelidos por otras. Esas atracciones y repulsiones, que las cosas ejercen sobre nosotros, no las imaginamos, empero, fundadas en las cosas mismas, sino que solemos representárnoslas del modo esquemático que consiste en atribuirlas al agrado o desagrado que en nosotros despiertan las cosas. Cada cual —pensamos— tiene su alma templada en una tesitura determinada; las cosas del mundo, al rebotar sobre las cuerdas del alma, producen sonidos; unos son graves y profundos; otros, agudos y penetrantes; otros, suaves y acariciadores; otros, quejumbrosos y dolientes. Esos sonidos, que el alma exhala ante el espectáculo del mundo, no expresan, empero, la naturaleza de los objetos percibidos, sino solamente el temple peculiar, personal, del ánimo que los contempla. Nuestras preferencias, nuestras alegrías, nuestros dolores, los goces y los sufrimientos son las confesiones de nuestro más íntimo ser. Porque ¿qué hay en las cosas que sea congruente y homogéneo con esos sentimientos de grata aprehensión o de enojoso desagrado? Las cosas son lo que son; su consistencia material, física o ideal comprende su forma, su composición, sus propiedades, el contacto con otras cosas, sus causas, sus efectos; pero nada de eso que llamamos agrado, placer, deleite o pena, dolor y sufrimiento. Yo veo una cosa y puedo describirla, y en la objetiva descripción puedo agotar la materia, sin tropezar jamás con el agrado o el desagrado.

He aquí, sin duda, una tesis plausible. En cierto sentido, veremos que incluso es exacta; pues, desde luego, hay algún punto de vista desde el cual nuestra provisión personal de preferencias y deseos es, en efecto, la expresión de nuestra más radical índole. Pero en su enunciado general es, sin embargo, notoriamente falsa. No es lo cierto que prefiramos A mejor que B porque A nos cause más agrado que B, sino justamente lo contrario: A nos parece preferible a B aun cuando acaso nos cause menos agrado que B. Atiéndase bien a lo que acontece en nosotros cuando experimentamos ese tirón hacia el objeto que se llama «preferencia». Vemos la cosa y en ella hallamos algo, un *quid* que la hace sobresalir entre las demás cosas. Ese *quid,* que en la cosa percibimos, nos atrae, nos fascina, nos coacciona, por decirlo así, y polariza nuestra atención y nuestro deseo hacia esa cosa, la «preferida». Es falso decir que para preferir algo sea necesario gustar previamente en ello placer o agrado. El placer, el dolor, la pena y el deleite se producen después de la preferencia; son como el cumplimiento de una promesa o de una amenaza que la cosa hace brillar ante nosotros. Preferir es acudir al reclamo; es ir en busca de la tierra prometida; es sucumbir a la elocuencia con que la cosa nos habla de sí misma y se pavonea ante nosotros, con los máximos atractivos que puede ostentar. El placer y el dolor constituyen más bien los residuos de la vida, el último efecto, el poso que queda después de vivido el momento. Pero no son el estímulo que nos incita. Nuestra vida camina hacia adelante y de frente al mundo, atraída por las llamadas que allá resuenan en el contorno. El placer y el dolor son, en cambio, el balance que cada día hacemos de la jornada; pertenecen definitivamente al pasado.

LA NOCIÓN DE VALOR

Así, pues, las cosas son buenas y malas, mejores y peores, atractivas y repelentes; y nosotros, al preferir unas a otras, percibimos en ellas esa bondad o maldad y tras ellas nos lanzamos. ¿Que luego hallamos placer? Bien venido. ¿Que hallamos dolor? Lo sufrimos con mejor o peor talante. Pero siempre seguimos pensando y creyendo que la cosa buena es buena, aunque nos haya causado dolor, y que la cosa mala es mala, aunque nos haya causado placer. Y ni tampoco nuestra conducta real y efectiva es juez imparcial en esos dictámenes; pues ¿qué significa el pecado, sino justamente la derrota de la voluntad que, conociendo y queriendo lo mejor, hace acaso lo peor?

Esta facultad de preferir, o sea, de percibir en todas las cosas un nimbo que las cualifica de buenas, malas, mejores, peores, atractivas, repelentes, es quizá una función universal de todo ser vivo. Es, a mi juicio, muy probable que, con o sin conciencia de ello, todo ser vivo contemple su mundo más bien bajo la especie de lo preferible que bajo la especie del ser escueto. Claro está que el mundo de un infusorio es infinitamente más pobre y limitado que el mundo del hombre. Para el infusorio, quizás se reduzcan las cosas preferibles a unas pocas parejas de términos contrarios: la luz y la oscuridad, lo asimilable y lo inasimilable. El hombre, en cambio, percibe en torno de sí un sinnúmero de cosas buenas y malas, un sinnúmero de actos plausibles o vituperables, un sinnúmero de objetos bellos y feos, grandiosos y mezquinos, nobles y vulgares. Nuestro mundo no consta sólo, ni principalmente, de las cosas, sino de esas atracciones y repulsiones que los ámbitos de nuestro derredor ejercen sobre nuestra alma. El mundo real y concreto, el mundo que efectivamente vivimos, no es el que nos describe la física, la química, la matemática, sino un inmenso arsenal de bienes y males con que nosotros edificamos nuestra vida. Vivir no es solamente estar siendo, sino que es, sobre todo, estar disponiendo nuestro mundo circundante de la manera que nuestras preferencias nos dictan; es estar previendo y deseando; es estar construyendo bienes y destruyendo males en esas cosas que la naturaleza crea impasibles y ajenas al bien y al mal.

Pero los conceptos de bueno y malo, que al parecer expresan con suficiente claridad lo que quieren decir, son en realidad confusos, equívocos y de múltiples significaciones. Decimos, por ejemplo: este hombre es bueno, esta manzana es buena, este arado es bueno, este libro es bueno, esta institución jurídica es buena. En cada uno de estos ejemplos la palabra bueno tiene un sentido diferente. La bondad del hombre es algo completamente distinto de la bondad del arado, y ésta, a su vez, es distinta de la bondad de una institución. La bondad del hombre puede consistir en lealtad, en magnanimidad, en generosidad. La bondad del arado consiste en su solidez y eficacia. La bondad de la institución jurídica consiste en su justicia. Vemos, pues, que la palabra bueno alude a algo que es común a todos los actos o cosas generosos, magnánimos, sólidos, eficaces, justos. La palabra bueno señala, pues, a un género del que son especies la generosidad, la solidez, la eficacia, la valentía, la justicia. Ahora bien: ¿qué es ese algo común a todas estas cualidades? No

es otra cosa sino el hecho de que las percibimos como preferibles a sus contrarias; es preferible la generosidad a la mezquindad, la solidez a la fragilidad, la eficacia a la inutilidad, la valentía a la cobardía, la belleza a la fealdad, la verdad a la mentira. Ser bueno es, por lo tanto, ser preferible. Y ser preferible es poseer ese nimbo especial de atracción que unas cosas tienen más que otras. Pues bien: a ese cariz de bondad, de preferibilidad, de atractivo, que distinguen a unas cosas sobre otras, vamos a llamarle valor. La noción de valor ha sido objeto de muchos estudios en la filosofía más reciente. Es de esperar que en un futuro inmediato llegue a constituirse de un modo relativamente perfecto la teoría rigurosa de los valores, que despunta ya en los pensadores del presente.

TEOREMAS ACERCA DE LOS VALORES

No puedo exponer en todos sus detalles los descubrimientos que se han hecho en el reino de los valores durante estas últimas décadas. Para el objeto que en este estudio me propongo bastarán algunas proposiciones generales.

1.ª *Los valores no son cosas.*—No pueden percibirse como se perciben las cosas. Un análisis teorético de una cosa cualquiera llegará a su término sin haber tropezado con el valor. Por lo tanto, el modo de percibir los valores no consiste en verlos con los ojos de la cara. Lo cual no obsta para que los valores sean tan clara y auténticamente vividos por nosotros como las cosas reales y los objetos matemáticos. Cuando decimos que dos cosas son iguales, vemos las dos cosas, pero no vemos la igualdad. La igualdad la percibimos con otra intuición distinta de la intuición sensible con que percibimos las dos cosas. Parejamente, cuando vemos a un niño torturando a un gato, tenemos la intuición sensible del niño y del gato; pero además intuímos también la crueldad, que no es una realidad, sino un valor negativo. Cuando leemos la escena en que Augusto perdona a Cinna, percibimos el valor magnanimidad. Cuando contemplamos el acompasado movimiento con que la bailarina hace ondular su cuerpo, percibimos, además, en ese movimiento y sobre ese movimiento el valor belleza, o el valor gracia, o el valor elegancia. Los valores, pues, son cualidades que las cosas tienen, pero que no están en las cosas de modo real y sensible, como están la figura, el peso, el color, etc.

2.ª *El ser de los valores no es, por tanto, el mismo ser de la realidad.*—Una rigurosa ontología discierne varios modos de ser; uno de ellos es el ser sensible; otro, es el ser ideal (como, por ejemplo, el de los objetos matemáticos) y un tercer modo de ser es *el valer,* y éste precisamente es el que corresponde a los valores. Propiamente, pues, los valores no existen (realidad sensible) ni son (realidad ideal), sino que valen. Por eso, como veremos, cabe reconocerlos y, sin embargo, no desearlos.

3.ª Correspondiendo a éste su tipo ontológico, que es el puro valer, *los valores no son conocidos,* como son conocidas las cosas físicas y los objetos ideales, *sino que son estimados.* Tomamos aquí la palabra en el sentido que le ha dado entre nosotros José Ortega y Gasset. *Estimar* no es gozar, no es gustar ni paladear, sino reconocer la valía del valor. La estimación es una actitud *sui géneris* ante los valores; distinta, pero pareja, de la actitud cognoscitiva ante las cosas y los objetos. Y esa actitud no consiste en tomar nota de lo que existe y de lo que es, sino en sentir esa atracción, esa preferencia, ese como privilegio de las cosas valiosas. Ya veremos que este estimar no tiene nada que ver con el placer ni con el deseo. Tampoco es un asentimiento lógico, sino un modo de conciencia irreducible al del conocimiento, al del deleite placentero, al del dolor, al de la voluntad. Estimación es el acto puro de aprehensión del valor. Por eso justamente propone Ortega y Gasset el nombre de Estimativa para designar la teoría de los valores.

4.ª *El valor no se caracteriza por el placer que produzca, si lo produce.*—Es erróneo decir que las cosas sean valiosas porque nos producen placer. En realidad, los valores valen independientemente del placer que produzcan. El placer es valioso: es preferible al dolor. Pero de que el placer sea un valor no se infiere legítimamente que todo valor sea placer.

5.ª *Tampoco el valor se caracteriza por el deseo.*—La tesis de Spinoza de que el deseo es el que confiere valor a las cosas, está suficientemente refutada por Scheler en su libro *El resentimiento en la moral.* Cuando deseamos algo, es porque percibimos un valor en ello. Esto, empero, no quiere decir que inversamente todo valor sea deseado. Ocurre con frecuencia que percibimos un valor en una cosa y no la deseamos. Hay valores que estimamos sin desearlos. No debe confundir la estimación con el deseo; como tampoco debe confundirse la desestimación con la repugnancia. La estructura y el proceso del deseo y de la volición pertenecen a un plano psicológico distinto del de la estimación. El valor tiene valía, tiene «mérito»; y el correlato psíquico de esa valía y mérito es la estimación, la aprehensión del valor. El deseo, en cambio, se dispara sobre los objetos, impulsado y movido por otros muchos ingredientes que no sólo por la valía o mérito percibidos en el valor. *Video meliora, deteriora sequor.*

6.ª *Los valores son objetivos,* tanto como las cosas y las figuras matemáticas. Así como percibimos el triángulo ideal en la tosca figura imperfectísima del encerado, así también intuimos la justicia en las toscas instituciones de la realidad social y política. El triángulo es lo que es, independientemente de que nosotros lo pensemos de uno u otro modo. De igual suerte la justicia es lo que es, independientemente de que nosotros la imaginemos de una u otra manera. Cuando decimos que un acto, o una sentencia, o una institución, son justos o son injustos, estamos estimando el hecho real por comparación con el valor puro llamado «justicia»; ese valor es algo objetivo, cuya consistencia no depende de nosotros, sino que se impone a nosotros y guía y sostiene nuestro juicio.

7.ª Esto no quiere decir que no quepa error en nuestra estimación de las cosas valiosas. *La aprehensión de los valores,* como la de las cosas y la de los objetos ideales, *está, desde luego, sujeta a error.* Así como erramos en nuestros juicios de existencia y de ser, así también podemos errar en nuestros juicios de valor. Podemos ser o estar ciegos para un valor. Podemos poco después adquirir la facultad de percibir ese valor, para el cual antes estábamos ciegos. Lo mismo que la facultad del conocimiento se educa y agudiza, así también se educa y agudiza la facultad estimativa. No son, pues, las diferencias estimativas entre hombres y épocas argumento suficiente en contra de la objetividad de los valores, pues esa diversidad de juicios es diversidad en los actos de aprehensión del valor, pero no en el valor mismo. Los científicos discuten sobre un objeto, y el hecho de que tengan distintas opiniones sobre dicho objeto no significa que el objeto sea relativo y subjetivo; significa tan sólo que las opiniones sobre él—pero no él mismo—son relativas y subjetivas.

8.ª *Los valores, como el mundo de la realidad, constituyen un reino en el cual cabe hacer descubrimientos.*—Quiero decir que constituyen un reino irreal, que no se ofrece, desde luego, e íntegro, a nuestra aprehensión estimativa. Existen genios morales que han descubierto nuevos valores incógnitos. Y, desde ellos, esos valores ya son percibidos por los restantes hombres. Así como la electricidad

fué descubierta por unos cuantos físicos y ya hoy todo el mundo la maneja sin extrañeza, así la caridad—en su sentido de amor—fué descubierta por Jesucristo y ha pasado desde entonces a ser un valor común en nuestras estimaciones generales.

9.ª *Los valores tienen materia, polaridad y jerarquía.*—La *materia* del valor es lo que distingue a unos valores de otros. Por directa aprehensión del significado que damos a las palabras, distinguimos entre la santidad y la belleza, entre la elegancia y la justicia. Todos éstos son, desde luego, valores; pero cada uno es distinto del *otro materialiter;* es decir, por su contenido propio, por su consistencia propia.

La *polaridad* es la propiedad que tienen todos los valores de contraponerse en un polo positivo y un polo negativo. A la belleza se contrapone la fealdad. A la generosidad se contrapone la mezquindad. A la santidad se contrapone la profanidad. En este respecto conviene observar que la palabra valor suele ir cargada, desde luego, con un sentido positivo, preferentemente al negativo. Parece resistirse al genio del idioma la aplicación de la voz valor a cosas como la mezquindad y la fealdad. Pero, en realidad, valor es todo aquello sobre lo cual recae el acto de estimar, positiva o negativamente; y aunque también la voz estimar contiene un matiz preferentemente positivo, es notorio que su significación estricta es la de percibir un valor, ya positivo, ya negativo. Sin embargo, quizá fuera aconsejable forjar un vocablo, por ejemplo, la palabra *disvalor,* para designar el valor negativo. Acaso en alguna ocasión hagamos uso de esta facultad.

La *jerarquía* es la propiedad que poseen los valores de subordinarse unos a otros; es decir, de ser unos más valiosos que otros. La justicia es, en jerarquía, superior a la elegancia; y lo es con la misma evidencia con que la suma de dos lados de un triángulo es mayor que el tercer lado. Podríamos decir que todos los valores valen, pero que unos valen más que otros. Así como las distintas cosas, en que un valor encarna, realizan o cumplen dicho valor más o menos perfectamente, así también los valores mismos, comparados con el valer del valor en general, valen más o menos. No todas las especies del género valor poseen por igual la cualidad genérica.

10. Los valores pueden clasificarse también en *valores-medios* y *valores-fines.* Los valores-medios son los que tienen las cosas, cuyo valor consiste en servir para el logro de otros valores. Los valores-fines son los que tienen las cosas que valen por sí y sin necesidad

de servir a la obtención de otros valores. Una herramienta tiene valor-medio. Una obra de arte tiene valor-fin. Puede acontecer que una cosa, que posea valor-medio, posea también valor-fin. Pero entonces este último adhiere a la cosa, no como instrumento o medio, sino a la cosa considerada independientemente del fin para que sirve. Tal sucede, por ejemplo, con los objetos útiles que han recibido una decoración artística. Un armario puede ser, además de útil, bello; entonces la belleza es valor-fin y está unida a la utilidad. La conversión injustificada de un valor útil en un valor-fin es un error, una aberración estimativa. El vicio de la avaricia consiste, precisamente, en la estimación errónea del valor-medio que tiene el dinero como valor-fin.

11. *No pueden definirse los valores.*—Conocerlos es estimarlos, y estimarlos es percibirlos, intuirlos. Para revelar un valor hay que ponerlo intuitivamente ante la persona. Mas, como los valores no son cosas, es preciso para percibirlos estimativamente percibir cosas e imaginar cosas (objetos, actos, etc.) en que estén realizados, cumplidos. Para dar a conocer un color hay que exhibirlo. Para dar a estimar un valor hay que presentarlo encarnado en una cosa.

12. *Las cosas*—en el sentido más general de la palabra—*en las cuales está encarnado un valor positivo llámanse bienes.*—El trigo es un bien, la *Ilíada* es un bien, el automóvil es un bien. Las cosas en que está encarnado un valor negativo o disvalor llámanse males. El veneno es un mal, la guerra es un mal, la voladura del Partenón es un mal. Hay que observar que la objetividad de los valores se transfiere a los bienes. Pero, en el caso de los bienes, las posibilidades de error estimativo se multiplican enormemente por el hecho de que una misma cosa puede encarnar valores y disvalores diferentes y, por lo tanto, puede ser bien en un sentido y mal en otro. Esta diversidad estimativa posible tiene importancia para el juicio acerca del progreso efectivo. No me parece innecesario recordar escuetamente que el valor negativo o disvalor no quiere decir «falta de valor», y que, por tanto, una cosa que no encarne valor positivo ni negativo no es un mal, sino, simplemente, una cosa sin valor. ¿Hasta qué punto existen en el mundo humano tales cosas sin valor? Este es otro problema que no nos compete resolver.

13. Terminamos esta brevísima caracterización de los valores reproduciendo aquí la lista dada por Ortega y Gasset en su artículo: «¿Qué son los valores?» *(Revista de Occidente,* octubre de 1923).

Los valores útiles pueden clasificarse en: capaz e incapaz, caro y

barato, abundante y escaso, etc., etc. Los valores vitales pueden dividirse en: sano y enfermo, selecto y vulgar, enérgico e inerte, fuerte y débil, etc. Los valores espirituales pueden clasificarse en tres grupos: intelectuales, morales y estéticos. Los intelectuales serían el conocimiento y el error, la exactitud y la aproximación, la evidencia y la probabilidad, etc. Los morales serían: bueno y malo, bondadoso y malvado, justo e injusto, escrupuloso y relajado, leal y desleal, etcétera, etc. Los estéticos serían: bello y feo, gracioso y tosco, elegante e inelegante, armónico e inarmónico, etc. En el grupo de los valores religiosos tendríamos: lo sagrado y lo profano, lo divino y lo demoníaco, lo supremo y lo derivado, lo milagroso y lo mecánico, etc., etc.

Recapitulemos ahora lo que llevamos dicho. El balance de nuestra investigación nos proporciona el siguiente resultado: Hemos visto que progreso es cambio y serie de cambios enderezados hacia una meta; que esta meta no puede ser el puro futuro, sino un estado final de la cosa sometida a cambio; que este estado final es para nosotros «preferible»; es decir, que el cambio llamado progreso se diferencia del cambio verificado por los procesos naturales, en que los procesos naturales caminan hacia su fin por efecto exclusivamente de las leyes naturales, mientras que el progreso representa una serie de cambios, producidos también, sin duda, con arreglo a las leyes naturales, pero gobernadas éstas por el hombre y dispuestas por el hombre del modo más adecuado para lograr el fin preferido. Por último, hemos visto que esos fines preferidos son los valores, las cualidades irreales que hallamos en las cosas de nuestro mundo y que realizamos en ellas. En suma: *el progreso es la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano.*

Pero con esta definición no hemos terminado aún el análisis esencial de la noción de progreso. Todavía hemos de señalar algunos elementos y desvanecer algunos equívocos antes de dar por terminada esta primera parte de nuestro estudio.

En este momento me parece conveniente recordar una vez más el sentido de nuestro análisis. No deben mezclarse en él los elementos esenciales—y, por decirlo así, formales—de la noción de progreso con los problemas reales, históricos, que esta noción plantea. Agólpanse, en efecto, atropelladamente en este momento, cuestiones de profundo, de vital interés. ¿Cómo se verifica esa realización de los valores? ¿Verifícase realmente? ¿Existe de verdad progreso? ¿Camina el progreso en línea recta y continua? ¿No habrá regresos y deca-

dencias? A estas preguntas debemos negarnos, por ahora al menos, a dar respuesta. Más tarde aludiremos quizá a algunas de ellas. Por lo pronto, debemos comprender que son temas cuya consistencia es ajena al análisis esencial y formal de la noción de progreso. Decimos que la noción de progreso, el concepto de progreso, significa en su esencia realización de valores. Pero no podemos, sin el auxilio de la historia, decidir si, en efecto, el hombre realiza o no realiza valores a lo largo del tiempo, y qué valores y en qué manera. Los mencionados problemas y otros del mismo tipo pertenecen a la historia de la labor que efectiva y realmente haya llevado a cabo la humanidad en la tierra. Ahora bien: la definición del progreso como realización de valores no tiene nada que ver con lo que de hecho haya acontecido en este planeta desde que en él apareció el hombre. Y aun si resultara que no se ha verificado ningún progreso en el mundo, ello querría decir que en el mundo no ha habido ninguna realización de valores, lo cual no quitaría un adarme de exactitud a la definición del progreso como realización de valores. Séame permitido observar aquí, de pasada, cuán conveniente sería para los historiadores el procurarse una formación filosófica, principalmente en lo concerniente a la ciencia de la estimativa.

Así, pues, dejemos por ahora a un lado todo problema referente a la efectividad o no efectividad del progreso y a su modo de verificarse. Réstanos todavía por precisar en algunos aspectos el sentido de nuestra definición esencial.

LAS DIFERENCIAS GENÉRICAS ENTRE LOS VALORES

Volvamos sobre un punto que sólo de pasada y como mera indicación hemos tocado ya anteriormente. Decíamos que los valores se ordenan en jerarquía; que unos valores valen más que otros, y que no todas las especies del género valor poseen por igual la cualidad genérica. Esta característica de los valores es, si bien se mira, sorprendente y única. He aquí un género en el cual las especies no son todas iguales en lo que de genérico tienen. He aquí un género cuyas especies no contienen todas por igual la nota genérica que las califica como especies de un mismo género. Nada de extraño tiene el que las distintas especies de un género sean distintas entre sí; como tampoco que los individuos de una especie sean distintos entre sí.

Ahora bien: los diferentes individuos de una misma especie o las distintas especies de un mismo género son distintos, precisamente, por las notas que les son peculiares, por las notas que el género superior no tiene. Un triángulo isósceles es distinto de un triángulo escaleno justamente en caracteres que no pertenecen al género triángulo; pero siendo ambos triángulos, identifícanse en la triangularidad, por decirlo así, y no cabe decir que uno sea más triángulo que otro. De igual modo, dos números pares, el cuatro y el seis, son distintos en cuanto que contienen distinta cantidad de unidades; pero son idénticos en cuanto que poseen por igual la nota genérica de ser pares. El seis no es ni más ni menos par que el cuatro. En cambio, en el género «valor» y las especies «valores» no ocurre lo mismo. Los valores valen más unos que otros, y justamente la distinta valía entre los valores es la que funda la jerarquía entre ellos. De no ser por dicha jerarquía, los valores se distinguirían solamente por su materia, y el valor elegancia sería tan valor como el valor justicia, y sólo diferiría del valor justicia en lo que hemos llamado materia. Pero no es así, sino que los valores se distinguen unos de otros, no sólo en su materia diferencial, sino incluso en su carácter genérico de valor. Es ésta, repito, una propiedad sorprendente y única.

Podría oponerse a esto la observación de que en muchos otros casos, y no sólo en los valores, hallamos diferencias de cuantía en la nota genérica de ciertas cosas. Cuando afirmamos que Fulano es todo un hombre, parece como si estableciésemos diferencias de humanidad entre los individuos humanos; parece como si admitiésemos que un hombre puede ser más hombre que otro. Y ejemplos como éste podrían multiplicarse. Pero adviértase que en todos estos casos, si bien se examinan, existe en el fondo un juicio de valor implícito, aunque expresado sin alusión alguna al valor. Cuando decimos que Fulano es muy hombre, queremos decir que posee en superior cuantía, no las notas que definen al género humano, sino ciertos valores o cualidades valiosas que nosotros, en nuestra estimativa, exigimos de los hombres. El reino de los valores se entremezcla de tal modo y con tan íntima adherencia a nuestra percepción del mundo real circundante, que muchas veces predicamos de la cosa real atributos que, como tal cosa real, no le convienen y que sólo le corresponden —*sensu stricto*—como cosa valiosa, como bien. Es sumamente difícil muchas veces discernir con pulcritud entre la cosa como cosa; es decir, como escueto ente real, y la cosa como bien; es decir, como cosa a la que adhiere un valor. Dicho de otro modo: los juicios de

existencia y los juicios de valor propenden a la contaminación, y muchas veces, sin nosotros darnos cuenta, formulamos juicios de valor en la forma externa de los juicios de existencia, o viceversa. Tal sucede cuando decimos eso de que Fulano es más hombre o menos hombre. Pero esta contaminación se desvanece tan pronto como, por medio de un esfuerzo, adoptamos una actitud rigurosamente adecuada y advertimos que, en puridad, se es o no se es hombre o, como dice Musset, una puerta tiene que estar abierta o cerrada.

La prueba de que el reino de los valores es el que, adhiriéndose al mundo de los entes reales, provoca tales confusiones y equívocos, hallámosla en el hecho de que esas contaminaciones no son posibles ni en el mundo de los objetos matemáticos, ni en el de los objetos físicos, y, en cambio, van siendo cada vez más frecuentes e inextricables conforme nos adentramos por el mundo de los seres vivientes, hasta llegar al mundo del hombre y de las creaciones humanas, en donde la actitud estimativa encuentra su más frecuente y pleno ejercicio. En realidad, pues, esa jerarquía esencial entre los valores caracteriza tan inequívocamente el reino de la estimación, que muy bien puede decirse que constituye su nota diferencial y única. Otras muchas cosas y nociones tienen materia y polaridad; las sensaciones se distinguen unas de otras por su materia, ya que inmediatamente diferenciamos el ver del oír y del tocar; y todo lo que pensamos en el espacio encaja en las polaridades del arriba y el abajo, el delante y el detrás, el antes y el después, el más y el menos. Pero únicamente los valores tienen jerarquía, rango y valía mayor o menor, y únicamente las cosas en cuanto que las aprehendemos como valiosas; es decir, en cuanto que las estimamos.

Sería, además, erróneo llamar excepcional a esa propiedad, que exclusivamente tienen los valores, de poseer, no por igual, sino unos más que otros, el carácter genérico de valor. Y digo que sería erróneo llamarla excepcional, porque toda excepción supone que lo excepcional pertenece por esencia al grupo dentro del cual se cumple la regla. Pero los valores no pertenecen al mismo orden de realidad que las cosas y que los objetos matemáticos. Los valores no son cosas. Los valores no son, no tienen ser, sino que precisamente valen, tienen valor. Por eso no son conocidos, sino estimados. Por eso también su carácter jerárquico no constituye una excepción. Pues ¿de qué regla general habría de ser excepción, si los valores no pueden reunirse con las cosas bajo una misma rúbrica que éstas?

El carácter jerárquico de los valores radica, pues, en la esencia misma de su tipo ontológico, que no es el ser, sino el valer. Así como decimos que las cosas existen y que los objetos son, así decimos que los valores valen. Ahora bien: el valor no es, como el ser, una posesión, una afirmación, sino propiamente una estimación, a la cual le es tan esencial el mejor y el peor, como es esencial al ser la ausencia de todo término medio entre su afirmativa y su negativa. El ser es o no es. Pero el valor, puesto que no es un ser, no está sujeto a ese dilema, sino que su esencia misma contiene el valer más o el valer menos. De igual modo nuestro conocimiento del ser no puede ser más que verdadero o falso. En cambio, la estimación del valor admite todo género de matices intermedios entre un máximum y la absoluta ceguera.

CONSECUENCIAS. EL PROGRESO Y LOS PROGRESOS. INFINITUD

De aquí se siguen consecuencias importantes, que precisan con mayor rigor nuestra noción de progreso. La primera es que el mero cambio cuantitativo, el aumento en cantidad, no es progreso. No puede serlo, sencillamente, porque tal aumento no hace variar en lo más mínimo la estimación. El progreso no consiste en el ser más, sino en el valer más, en el ser mejor. Podrá ocurrir que legítimamente consideremos como progreso algún aumento en cantidad; pero tendrá que ser siempre de un modo mediato y subordinado; por ejemplo: cuando se trate de cosas que ya ellas por sí sean bienes. Pues claro está que no será el aumento cuantitativo como tal el que constituya el progreso, pues si el aumento se refiere a males será retroceso, así como, por otra parte, la disminución—lo contrario del aumento—será progreso, si se refiere a males, y retroceso, si se refiere a bienes.

Una segunda consecuencia es la necesidad de distinguir entre el progreso y los progresos. Esta consecuencia viene impuesta también por la característica jerarquía que existe entre los valores. Esa jerarquía nos ha obligado a distinguir entre los valores y su valer. Los valores no valen todos lo mismo, sino unos más que otros. Por tanto, cuando nos hallamos ante el hecho de haberse producido un nuevo bien en el mundo, es decir, una nueva cosa valiosa, tendremos que hacernos dos preguntas: primera: ¿qué estimación merece esa nueva cosa valiosa?; esto es: ¿con qué grado de pureza, integridad, claridad, etc., realiza el valor en ella encarnado?; y segunda: ¿qué vale el valor mismo, realizado en esa cosa, si se le compara con los restantes valores? Contestando a estas preguntas podemos hallar que la nueva cosa valiosa, el nuevo bien, constituye un progreso, en tanto que encarna y realiza cierto valor más pura e íntegramente que antes. Pero queda la segunda pregunta, que se refiere a la universal jerarquía entre los valores; y si en este punto hallamos que el valor realizado por esa nueva cosa valiosa es un valor inferior en la jerarquía de los valores, entonces diremos que el progreso particular que representa la producción de la nueva cosa valiosa, no contribuye mucho al progreso general.

Conviene, pues, tener muy en cuenta esta distinción entre el progreso y los progresos. El progreso no es la suma de los progresos, sino la resultante general estimativa que se obtiene comparando los progresos unos con otros, según la jerarquía de los valores, que cada progreso particular realiza y encarna. No existe ningún valor cuya superioridad jerárquica sobre todos los demás valores sea de tal índole que él, por sí solo, constituya la definición del progreso. Siempre que se ha querido definir el progreso en atención a un solo fin, se ha obtenido una fórmula tan vaga y general como la felicidad, el bienestar, la bienandanza, el ideal, la racionalidad; todos términos que en el fondo imprimen a la definición el carácter de ingenua tautología, ya que vienen a reducirla a postular el avance hacia lo mejor. Pero este avance hacia lo mejor, si se especifica, no puede ser otra cosa que la realización de los valores en conjunto y habida cuenta de su rango jerárquico relativo.

El progreso, a diferencia de los progresos, es, pues, un concepto de totalidad. Se refiere a la totalidad de los valores. Pero no a una totalidad aditiva, ni a una suma, sino a una totalidad orgánica, en donde las partes no se yuxtaponen, sino que se ordenan, subordinándose unas a otras. De aquí resulta también que, cuando una época de la historia siente deseo y necesidad de cambiar su concepción de la vida, su estimación de los valores y, por consiguiente, la orientación de sus esfuerzos, no por eso puede decirse ya que esa época conozca y acepte la idea de progreso. Pues un cambio, por total y radical que sea, podrá representar progreso efectivo para el historiador que retrospectivamente lo considere; mas no es necesariamente síntoma de que la humanidad que lo verificó o lo apeteció piense la idea de progreso. La idea de progreso implica no sólo un cambio, sino una reiteración en el logro sucesivo de mejores realizaciones de

los más valiosos valores. Si una época verifica una transformación en su sistema estimativo y en su organización del trabajo cultural, basándose en la idea de que con dicho cambio logra una *definitiva* perfección humana, esto—que podrá considerarse sin duda como un progreso—no puede considerarse como prueba de que dicha época tenga y piense la idea de progreso. Le faltará, en efecto, ese elemento esencial de la reiteración en el esfuerzo encaminado hacia una realización cada vez más pura de los valores.

Esto nos conduce a una tercera consecuencia, derivada del carácter jerárquico que por esencia tienen los valores. Es ella la infinitud del progreso. Mucho me temo que la palabra infinitud no exprese adecuada y claramente lo que quiero mentar en ella. Pero no encuentro otra mejor. Desde luego, infinitud del progreso no quiere decir que forzosamente el progreso — si existe — deba ser y haber sido continuo. La cuestión de la forma efectiva en que se haya realizado —si se ha realizado—el progreso pertenece a la historia y a ella debe remitirse. Pero quiero decir que, por esencia, el progreso no concluye nunca. Acaso se me diga: ¿y si la humanidad desapareciese con la tierra o con el mundo? ¡Ah! Entonces habrá quedado interrumpido el progreso; pero interrumpido sin haber concluído. Y digo que la infinitud—en el sentido de esencial inconclusión—es nota inherente a la definición misma del progreso por dos razones: porque la realización o cumplimiento de un valor nunca puede ser tal que excluya una realización o cumplimiento más perfecto del mismo valor, y, además, porque el reino de los valores en conjunto es, él mismo, infinito. La palabra infinito no debe inducirnos a pensar nada místico en ella, nada tremendo y vertiginoso. Quiero decir simplemente que el reino de los valores no está dado a nuestra aprehensión estimativa todo él, explícitamente y en acto, sino que siempre son y serán posibles descubrimientos de nuevas perspectivas en él; del mismo modo que la realidad estudiada por los físicos no está dada toda ella explícitamente y como en acto, sino que siempre son y serán posibles descubrimientos de nuevas y más profundas capas en una y otra dirección de lo real. Esta infinitud o inconclusión del progreso no es, por lo demás, sino el correlato objetivo de la actitud, siempre inquieta, que caracteriza subjetivamente toda vida, todo ser vivo. La piedra, en el fondo del valle, no espera nada. Pero el ser viviente es un ser que siempre espera o, mejor dicho, busca algo, y algo que, en su perspectiva más o menos reducida, representa un valor. El área de las esperanzas es tanto mayor cuanto más alta es la vitalidad. El área de las esperanzas humanas varía con las épocas, los pueblos y los individuos; pero, por muy reducida que sea, siempre tiene alguna extensión. Ahora bien: ese campo de esperanzas, hacia el cual se lanza la voluntad o la ilusión, es propiamente el vestíbulo que da acceso al reino de los valores. Para imaginar una conclusión y remate del progreso fuera, pues, preciso poder imaginar un viviente sin esperanzas—contradicción *in adjecto*.—. Ni el reino de los valores es un conjunto concluso dado, ni, correlativamente, el hecho de vivir puede nunca inmovilizarse en quietud absoluta sin anhelo. No puede decirse que Diógenes no quisiera nada; quería, al menos, que Alejandro no le tapase el sol; pero, además, Diógenes era un humorista, y lo que realmente quería era demostrar a Alejandro que las estimaciones valorativas de un conquistador son erróneas y que sólo las del filósofo cínico son correctas.

EL SUJETO DEL PROGRESO NO ES LA REALIDAD DE LAS COSAS

Réstanos ahora plantear otra cuestión, que se desprende inmediatamente de la esencia misma del progreso. Si progreso es realización de valores o tránsito de un peor a un mejor, ¿quién o qué es el sujeto del progreso? ¿Quién pasa de ese peor a ese mejor? ¿Quién progresa? Si consideramos juntos un automóvil de hace treinta años y uno actual, salta la vista que el automóvil actual constituye un progreso enorme sobre el de hace treinta años, y nos sentimos muy inclinados a formular el hecho en estos términos: el automóvil ha progresado mucho. Esta fórmula implica que el sujeto de ese progreso particular es el automóvil. Aceptarla como buena, sin crítica ninguna, acaso nos llevara a pensar que las cosas son las que progresan; es decir, que sujeto del progreso es la realidad, son las cosas. Pero pronto comprendemos nuestro error con sólo reflexionar que la realidad, las cosas reales, no pueden progresar, puesto que no pueden cambiar su ser por otro, ni pueden modificar su consistencia propia. Somos nosotros, los hombres, los que premeditada y deliberadamente introducimos en la realidad combinaciones peculiares que, sin salirse del marco impuesto por las leyes naturales, adoban las cosas a nuestro servicio y provecho. Ahora bien: las cosas así adobadas reciben por ello un valor y se convierten en bienes. El progreso no reside, pues, en la cosa misma, sino en la conversión de la

cosa en bien. Analicemos lo que exactamente queremos decir cuando afirmamos que el automóvil ha progresado. En primer lugar, por automóvil no entendemos un objeto deteminado y definido en toda su integridad, como cuando decimos cloruro de sodio. La sal común no puede progresar. Si tomásemos la palabra automóvil en mención análoga a la que usamos al nombrar la sal común, fuera absolutamente imposible decir que el automóvil progresa o regresa. Las cosas no tienen historia y progreso o retroceso; sólo pude afirmarse de lo que cambia; es decir, de lo que tiene historia. Si podemos afirmar que el automóvil ha progresado es, sin duda, porque damos el mismo nombre al vehículo de motor que se construía hace treinta años y al que se construye hoy. La palabra automóvil no designa, pues, un objeto fijo y siempre idéntico a sí mismo, sino que se refiere a algo que, pese a las diferencias traídas por el tiempo, identifica aquel viejo armatoste con este galgo metálico actual. Ahora bien: ese *quid*, ese algo a que la palabra automóvil se refiere, no es la cosa, sino el valor que dicha cosa encarna. La palabra automóvil designa un bien; es decir, una cosa con un valor, una cosa dispuesta de cierto modo conveniente para llevar a cabo cierta finalidad valiosa. Ahora bien: la realización y cumplimiento de esa finalidad valiosa puede ser lograda por cosas de forma y de materia diferentes, a pesar de lo cual las comprendemos todas bajo el mismo concepto y bajo el mismo nombre, ya que, en efecto, todas realizan y cumplen esa misma finalidad valiosa. Entonces, la homonimia de esas cosas no se funda en su problemática identidad material, sino en que todas están dispuestas para realizar y cumplir la misma finalidad. La palabra automóvil se endereza y señala hacia esa finalidad valiosa, más bien que hacia el modo material y concreto de realizarla, alude al valor, más que a la cosa. Y así resulta que, si las distintas cosas fabricadas en sucesivos tiempos, para cumplimiento de determinado fin valioso, las consideramos en serie temporal, podemos por un lado conservar la homonimia, ya que el nombre alude a la función idéntica, y, sin embargo, comprobar que las últimas realizan esa finalidad valiosa mejor, más pura y plenamente que las primeras, y decir en abreviada fórmula que el automóvil ha progresado.

La mayor parte de los objetos que nos rodean en la vida no son cosas, sino bienes; es decir, cosas con valor, o males; es decir, cosas con disvalor. Y muchas veces sucede que el nombre y concepto de esos objetos designa tanto el valor o disvalor tenido por la cosa como la cosa misma, y entonces, cuando de ese nombre o concepto predicamos el progreso, podemos creer al pronto que lo predicamos de la cosa, siendo así que, en realidad, lo predicamos del bien; es decir, de la síntesis de cosa y valor; y entonces el progreso que atribuímos a la cosa, lo que quiere decir, es que el último miembro de la serie constituye un bien, que aunque realiza el mismo valor que el primer miembro de la serie, lo realiza, empero, con más integridad y pureza.

EL SUJETO DEL PROGRESO NO SON LOS VALORES

¿Diremos entonces que son los valores los que constituyen el sujeto del progreso? ¿Diremos que son los valores los que progresan? Tampoco podemos decirlo. En los valores no cabe progreso; pues como tales valores, es decir, independientemente de que estén mejor o peor encarnados, mejor o peor realizados y cumplidos por las cosas, los valores son perfectos, justamente porque son irreales. Los valores constituyen el criterio del progreso; pero no progresan ni regresan. Los valores — repitámoslo — no son, sino que valen. Por tanto, en ellos, considerados en su pureza absoluta, no cabe cambio hacia mejor. Podemos, sin duda, juzgar tal cuadro más bello que tal otro; podemos también hallar hombres que estimen más la belleza que otros hombres. Pero la belleza misma es plenamente bella. El valor belleza constituye una unidad irreal absoluta que, por no hallarse en el tiempo ni en el espacio, por ser irreductible a las categorías del ser y del estar, no puede sucumbir al juicio de progreso.

LA VIDA Y EL PROGRESO

Insinúase un tercer elemento con la pretensión acaso de ser el sujeto del progreso. Este elemento es la vida. La idea de progreso se ha aplicado frecuentemente a la vida. Una de las concepciones que los biólogos suelen desarrollar con abundancia es la de la vida como un progreso, que, de formas orgánicas inferiores y simplicísimas, asciende por grados sucesivos a formas orgánicas superiores y muy complejas, cuyo máximo representante es, quizá, el hombre. Y, en efecto, la vida tiene historia. No sólo cada ser viviente pasa por vicisitudes y estados varios, sino que la corriente entera de la vida discurre por fases sucesivas conexionadas y se manifiesta en formas

no absolutamente permanentes, sino sujetas a cambios y variaciones. Gustan muchos de interpretar esos cambios y variaciones de la vida como un progreso, y los libros de biología están llenos de términos estimativos, como superior, inferior, nivel de vida, aptitud, ineptitud, términos que no siempre son usados con abstracción de su sentido valorativo. ¿Qué debemos pensar de esta tendencia?

Ante todo, tomemos precauciones. Estamos indagando qué pueda ser sujeto del progreso. Hemos visto que no pueden serlo las cosas naturales, porque lo natural, los entes o las cosas escuetas han de pensarse sin cualidad de valor, y el valor es ingrediente esencial en la noción de progreso. Hemos visto también que los valores, en sí mismos considerados, tampoco progresan, pues progreso implica movimiento y cambio, que los valores no tienen. Ahora se nos ofrece la vida como posible sujeto del progreso. Pero ¿qué se pretende averiguar? La pregunta de si la vida es el sujeto del progreso puede tener dos sentidos: si la vida es, efectivamente, algo que progresa o si la vida es susceptible de progresar. A la pregunta hecha en el primer sentido, no podemos contestar sin salirnos de los límites que nos hemos señalado; es una cuestión de hecho, un tema de paleontología, de zoología, de biología. La única pregunta que podemos admitir es, pues, la de si, dada nuestra idea del progreso, es la vida susceptible de progresar. Si la respuesta recae afirmativa, entonces podrá plantearse—quiero decir, podrán plantear otros con suficiente competencia—el problema de si efectivamente la vida ha progresado y progresa o no. Ahora bien: si la respuesta fuese negativa, si resultase que la vida no es susceptible de progreso, entonces claro está que holgaría acometer la cuestión de hecho y sólo quedaría la necesidad de explicar cómo tantos biólogos, y no biólogos, han podido contemplar la vida bajo la especie del progreso.

Nuestro problema es, pues, éste: lo que entendemos por progreso, ¿cabe en lo que entendemos por vida? No se pida que yo, es decir, un profano en biología, defina ahora aquí, en pocas palabras, lo que sea la vida. En realidad, no nos hace falta, para nuestro propósito, una definición completa y rotunda de ella; bastará con que, fijando nuestra atención en el fenómeno vital, veamos si en él tiene cabida el progreso o si existe entre progreso y vida alguna incompatibilidad radical, como las que hemos hallado anteriormente entre el progresar y el puro ser, por una parte, y el progresar y el puro valor, por otra. Estas dos últimas incompatibilidades han surgido fácilmente a nuestra intuición, con sólo considerar que el ser es y no vale, y que el valor vale y no es, y que, siendo el progreso algo que supone a la vez un ser y un valor, no es posible ni que el ser ni que el valor progresen. Pero ahora el fenómeno de la vida nos presenta una especie de realidad, en la cual esas exclusiones no se dan. La vida, en efecto, vale, tiene valor; pero a la vez la vida es, existe en el tiempo y en el espacio. Por lo tanto, la vida posee justamente las condiciones precisas para ser sujeto de progreso. No espero que nadie me haga la objeción que consiste en negarle valor a la vida. Puede haber, sin duda, valores más altos en jerarquía que el valor de la vida. A una vida larga, pero oscura y mezquina, prefirió Aquiles una vida breve y gloriosa de hazañas. Pero aunque la vida no sea un valor supremo, no por ello deja de ser valor, y la respetamos máximamente allí donde máximamente nos parece encontrarla, en nuestros semejantes humanos. El respeto y reverencia que tributamos al valor vida va disminuyendo y subordinándose a otros valores superiores, justamente conforme descendemos en la escala de los vivientes.

La vida es, pues, un bien, una síntesis de ser y de valor. Por consiguiente, la vida es sujeto, posible al menos, de progreso. Y me complace saber que nuestros biólogos piensan que, en efecto, la vida, en su evolución sobre el planeta, va realizando su peculiar valor en formas y seres cada vez más íntegra y perfectamente vitales. Tanto, que justamente la censura más severa que muchos dirigen al darwinismo, es el haber destrozado la noción de progreso en la evolución de los vivientes; porque Darwin, al confiar el cambio morfológico de las especies al gobierno del puro azar, a la llamada selección natural, destruye toda representación de progreso en la serie de las formas vivas y deja la vida abandonada a los empujones de una muchedumbre de accidentales coincidencias. El mecanicismo darwinista, al proclamar la concepción que considera la vida como una resultante, como una consecuencia o epifenómeno, la incluye íntegramente en lo que nosotros hemos llamado el ser; es decir, le niega toda participación en el valor y la equipara por completo con el tipo de la realidad fisicoquímica.

El darwinismo es el esfuerzo más considerable que se ha llevado a cabo para explicar la vida por sus causas. Pero su defecto fundamental reside en que, queriendo precisamente explicar la vida, la hace incomprensible. Explicar un fenómeno es determinar exactamente su causa. Ahora bien: cuando hemos señalado con toda precisión la causa de algo, no por ello hemos hecho ese algo comprensible a nuestra inteligencia. El que una cosa tenga explicación, no

quiere decir que tenga sentido. La causa nos refiere la concatenación natural, en cuyo último eslabón está la cosa causada, el efecto. Pero no nos descubre el *sentido* de la cosa; no nos manifiesta la legitimación, por decirlo así, de la cosa. Indicar los músculos que intervienen en los movimientos del herrero, cuando éste golpea con el martillo el hierro candente sobre el yunque; analizar el mecanismo del aparato muscular; desenvolver las causas por virtud de las cuales el hierro calentado se ablanda, aflojando la cohesión interna de sus moléculas—toda esta explicación causal, por minuciosa que sea, no contribuye en nada a hacernos comprensible la operación que realiza el herrero. En cambio, dos palabras del buen trabajador, informándonos de que prepara una herradura para un caballo, iluminan todo el proceso de su labor y nos lo hacen comprensible de repente, porque nos descubren su sentido. La explicación por las causas despliega ante nuestros ojos la génesis efectiva de la cosa. Ahora bien: saber cómo algo ha advenido, no es ni mucho menos comprender por qué y para qué ha llegado a ser como es. Hay, pues, que distinguir rigurosamente entre la causación y el sentido. Puede suceder que comprendamos el sentido de algo, cuyas causas ignoramos; y viceversa, que conozcamos las causas de algo, cuyo sentido no se nos alcanza. La ciencia física, que estudia la materia exclusivamente, no puede ni debe ofrecernos más que explicaciones; es decir, series causales, leyes de puros hechos. Pero tan pronto como a la mera y escueta materia se añade como elemento principalísimo una forma y una función, entonces la explicación causal ya no basta, ya no satisface al espíritu, que reclama para las formas y las funciones otro género de intelección. Y esta intelección consiste en penetrar el sentido, el propósito o la finalidad de tales formas. Lo estrictamente mecánico es explicable, pero incomprensible; tiene causa, pero no tiene sentido; es, pero no se justifica. Lo natural, considerado en sí mismo, es absurdo.

En el conocimiento de la naturaleza inerte aceptamos desde luego el principio causal puro, que excluye toda finalidad. No preguntamos el para qué; no indagamos el sentido. O, mejor dicho, sabemos que la realidad material no tiene sentido (lo cual no impide que—como veremos más adelante—nos esforcemos por infundirle nosotros un sentido). Pero tan pronto como se trata de la realidad viviente, entonces la actitud cambia por completo. Toda explicación de los procesos vivos, si se limita estrictamente a la serie de las causas, nos produce inevitable desencanto y desazón. Justamente

porque omite lo esencial, que es la revelación del sentido. Un ejemplo característico de esto lo hallamos en la diferente manera que tienen unos y otros psicólogos de comprender el problema de la risa. Dumas ha escrito un libro que se precia de explicar la risa. Bergson ha escrito otro con objeto de comprenderla. El tema es interesante. ¿Por qué reímos? Dumas nos dice que reímos porque se contraen tales y cuales músculos de nuestro rostro y se excitan tales y cuales centros de nuestro sistema nervioso. Pero cuando terminamos la lectura del libro de Dumas, nos sentimos como defraudados, desencantados y mustios. El autor nos ha explicado la anatomía y la fisiología de la risa; pero, en realidad, no nos ha dicho por qué nos reímos. Nos ha explicado el juego de músculos y centros; pero no nos ha revelado el sentido de la hilaridad. Justamente después de conocer la complicación de su mecanismo es cuando más oscuro y menos comprensible nos aparece el fenómeno de la risa. Acudimos entonces al librito de Bergson. En sus breves y elegantes páginas no hallamos nada de fisiología ni de anatomía, ni descripción mecánica alguna. Pero el sentido de la risa nos aparece claro. Comprendemos por qué y de qué nos reímos, y aunque acaso discrepemos de la teoría allí expuesta, agradecémosle al autor el profundo esfuerzo por apresar el fenómeno en su sentido íntimo inteligible, que no está en la ley mecánica de su producción, sino en el nexo total de su significación.

Pues bien: la teoría de la selección natural de Darwin pretende eliminar de la biología toda consideración de finalidad, toda manifestación de un sentido y reducir la ciencia de la vida a la determinación de las causas de la vida. Pero claro está que esa concepción mecanicista anula precisamente lo que la vida tiene de típico y característico, que es justamente el poseer un sentido, una forma, una propensión comprensible por sus fines y propósitos. La investigación darwinista de las causas físicas, al suprimir la finalidad en los seres vivientes, somete la evolución al imperio del azar; es decir, de una forzosidad, que, si bien puede ser explicable, es, empero, incomprensible. El darwinismo convierte la biología en física. Por eso anula en ella la noción de progreso, que implica justamente—como hemos visto—la idea de una actividad enderezada hacia un fin valioso, esto es, la idea de una historia. La teoría de la selección natural imagina la vida como algo que, habiendo una vez surgido en el mundo, asume pasivamente las formas que le imprimen las acometidas de los objetos exteriores. La vida, según el darwinismo, es una cosa entre las otras muchas cosas, y sus formas no son más que el resultado de los choques mecá-

nicos a lo largo del tiempo, del mismo modo que las formas de las montañas son efecto mecánico de las causas naturales. Nada más incapaz de progreso que esta igualitaria sumisión de toda la realidad al poder de la causalidad ciega.

Pero la marcha de la ciencia biológica, desde Darwin hasta nuestros días, ha tenido que seguir un rumbo de rigurosa concentración en la entraña misma de los problemas. Y esto la ha llevado, naturalmente, a superar el darwinismo. Haeckel y sus discípulos investigaban, en realidad, no la vida, sino el contorno de la vida, la línea fronteriza entre la vida y el mundo, los puntos en donde la vida entra en contacto con la realidad física circundante. Pero los biólogos posteriores no quisieron ya contentarse con dar vueltas alrededor de la vida, sino que pretendieron entrar dentro de ella, instalarse en su mismo centro. Y entonces el cuadro hubo de variar completamente, porque entonces aparecieron en el primer plano las peculiares esencias propias de la vida, lo diferencial y típico, lo irreductible de la vida; es decir, la finalidad, eso que constituye el sentido inteligible de la actividad vital. La materia viviente posee una fundamental energía morfogenética, que la empuja a desarrollar esas estructuras variadas, llamadas especies, variedades e individuos. Y esa energía morfogenética no puede concebirse como el desarrollo de unas formas prefijadas, cuyos elementos estarían ya ordenados topográficamente en la célula germinativa. Todavía Roux creía que un trozo de óvulo fecundado no produce más que un trozo correspondiente del animal. Pero Driesch ha demostrado experimentalmente que un pedazo de óvulo fecundado produce un animal completo; es decir, que la «potencia prospectiva» (como él la llama) reside tan íntegramente en un fragmento de germen, como en el óvulo entero. La vida se comprende no por lo que de ella han hecho las circunstancias, sino por lo que ella misma hace desde su propia intimidad. Instalada en la materia, la vida obra desde sí misma y produce formas y verifica funciones que tienen una finalidad rigurosa: el afirmarse, el mantenerse, el transmitirse. La vida es un proceso con sentido inteligible.

Pero, entonces, es evidente que puede ser considerada desde el punto de vista del progreso. En efecto: la realización del valor vital puede ser más o menos perfecta. Ciertas especies habrán resuelto mejor que otras el problema vital, y dentro de una misma especie ciertos individuos estarán mejor logrados que otros. Entre dos ejemplares de un mismo elemento químico no caben más diferencias que las cuantitativas. Pero entre dos ejemplares de una misma especie

animal cabe establecer distinciones estimativas y no ya referentes a valores extravitales, sino al valor vital mismo. Es, pues, lícito en principio aplicar la idea de progreso y de retroceso o de atraso a la historia de las formas vivientes; y sin prejuzgar en nada el resultado que dicha aplicación pueda conseguir, dados los hechos biológicos conocidos, cabe afirmar que, en cierto sentido y con ciertas limitaciones, es admisible una interpretación de la realidad viviente, según la cual, la serie de las formas desaparecidas y advenidas en el tiempo, representaría progreso, o representaría retroceso, o revelaría una pluralidad de variadísimos ensayos encaminados a lograr, por diferentes vías, una realización cada vez más perfecta del valor vital.

Ahora bien: esta aplicación de la idea de progreso a la materia viviente ha de contenerse dentro de determinados límites. Es cierto que la vida cabe en la noción de progreso; pero también es indudable que la idea de progreso se extiende a otras esferas que no son la vida y que trascienden de la vitalidad propiamente dicha. En primer término, tenemos el hecho de que el progreso, al aplicarse a la vida, sólo puede referirse a la realización del valor vital. Pero ya hemos visto que, si bien la vida es sin disputa un valor, existen también otros valores y aun más valiosos que el valor vida. Existen—o pueden existir—, por lo tanto, otros progresos que el progreso de la vida. Y como además de los progresos particulares hemos hallado que hay también el progreso universal o en totalidad, al cual han de subordinarse los progresos particulares, resulta que el progreso de la vida—si en efecto se da tal progreso—deberá computarse como un elemento entre otros para el juicio sobre el progreso en general. No es seguro *a priori* que todo progreso de la vida sea necesariamente favorable al progreso universal. Que lo sea o no, es cosa que sólo la historia y la biología pueden resolver, y no es imposible *a priori* que algún aspecto del progreso vital entorpezca acaso el fomento y realización de otros valores superiores al valor vida.

Pero, además, el progreso de la vida no puede incorporarse a la idea general de progreso, si no es restringiéndose a la evolución filogenética. En puridad no puede decirse que una especie progresa; la que progresa acaso es la vida toda, a través de las especies ordenadas en rango de mayor a menor perfección vital. Cuando una especie está ya fijada en sus formas y sus funciones, los individuos de ella repiten con identidad casi absoluta los mismos procesos, en la misma manera, con igual precisión y regularidad. Las diferencias individuales entre los ejemplares de una misma especie son real-

mente muy pequeñas y tanto más nimias cuanto más se desciende en la jerarquía de la vida animal. Dos infusorios son prácticamente indiscernibles. En los individuos de las especies animales las actividades, las formas, las funciones, la conducta específica, predominan sobre las peculiares del individuo. Y en el hombre mismo la indiferenciación es tanto más notoria cuanto más bajo es el nivel de cultura y de desarrollo espiritual. En los pueblos salvajes se destacan muchas menos diferencias individuales que en los pueblos ultracultos. Todos los salvajes de una tribu son aproximadamente iguales. No sólo todos piensan lo mismo, sino que todos hacen lo mismo, y son físicamente de tan notable parecido que casi llega a veces a la identidad. Y es que la vida, una vez que se ha abierto un cauce, es decir, una vez que ha plasmado una forma específica, tiende a fijarse y como a estancarse en dicha forma, convirtiendo en regulares, y por decirlo así automáticos, los procesos y las funciones.

Por eso, dentro de una especie, el margen de diferencias individuales, que podría servir de base para una distinta estimación de cada ejemplar, es sumamente pequeño y no permite un desarrollo ordenado en serie progresiva. Esta es la razón por la cual, a pesar de reconocer que la vida, por su índole íntima, es susceptible de ser sujeto de progreso, mantenemos, sin embargo, íntegramente nuestra anterior distinción entre proceso y progreso. Los procesos vitales en los individuos vivos no son progresos, justamente porque repiten, con la identidad de un patrón establecido, la conducta fija de la especie. El animal no inventa; por eso no progresa. Desde que hay castores en el mundo, todos construyen exactamente igual sus habitáculos. El progreso implica, en cambio, invención, esto es, esfuerzos repetidos por lograr de múltiples modos la consecución del fin propuesto y elección del que resulta mejor y más perfecto. Esta capacidad inventiva del hombre es justamente uno de los puntos en que se manifiesta más patente la diferencia abismal que existe entre el animal y el ser humano.

Pero si la noción de progreso no puede aplicarse a las diferencias nimias que hay entre individuos de una misma especie, en cambio tiene ancho campo de aplicación en las diferencias considerables que separan las especies unas de otras. La riquísima variedad de formas que la vida despliega nos ofrece el espectáculo realmente más impresionante que cabe imaginar. Y no es extraño que sobre esa inagotable abundancia se haya volcado la meditación de la ciencia natural, ya ordenando los seres en sistemas de géneros, especies

y variedades, ya enhebrándolos en los árboles genealógicos de la filogénesis, ya comparando unas con otras las distintas formas para estimar diferentemente su perfección vital. A la biología pertenece exclusivamente el tema de interpretar en uno u otro sentido esa muchedumbre de formas vitales diversas. Los biológos son los que han de decidir si, comparadas las especies unas con otras, cabe estatuir un progreso en los esfuerzos de la vida y considerar la vida como un aliento creador que por mil modos diferentes busca su más perfecta realización. Yo no sé si es lícito afirmar que, de todas las formas animales, es la humana la que más perfectamente realiza el valor vida. Es posible que, como solución al problema de la vida, sea el hombre un animal imperfecto o al menos mucho peor logrado que otros animales. Desnudo e inerme en la selva, le puede el león. Y, en los hacinamientos de las grandes urbes, le puede el bacilo de la tuberculosis. Pero la diferencia esencial que separa al hombre de los demás animales es, justamente, que, para el hombre, hay otros valores además y por encima del valor vital. Lo que caracteriza precisamente al ser humano, lo que le confiere un lugar único e incomparable en la fauna del universo es eso: que para él la vida no es el único fin de la vida. Para el hombre, vivir no es sólo vivir, sino, en cierto modo, trascender de la vida misma y crear unos bienes, cuyo sentido y justificación se halla en valores extravitales, superiores a la vida. El hombre es el único animal cuya vida está al servicio de algo que no es la vida, de algo más valioso que la vida. En ese algo más valioso que la vida misma, en eso a que el hombre dedica y aun sacrifica su vida, está la base propia y peculiar de lo que llamamos progreso.

Hay un gran fondo de verdad en la historia de Prometeo y en la pecaminosa desobediencia de Adán. Dios creó el universo y lo sujetó a las leyes de la física. Luego infundió en este planeta el inmenso aliento de la vida y permitió que la vida ensayase toda suerte de formas varias como tanteos, en busca de su más perfecta realización. Entre las infinitas creaciones que la vida, obedeciendo a Dios, produjo en el mundo, una de ellas fué el hombre. Pero en el hombre, la vida, sin proponérselo, abrió un postigo por donde el animal humano puede contemplar algo de la luz divina. El hombre, sobre su base vital animal, atisba los reinos extravitales del bien y de los valores o, de otro modo dicho, la esfera del espíritu. Tiene los pies sujetos a la tierra, a la carne y a la sangre; ha de vivir y alimentarse y reproducirse como cualquier otro de los mortales. Pero ergui-

da sobre sus dos plantas, el hombre levanta la cabeza al cielo y percibe los valores eternos. No puede llegar de súbito a ellos, por su radical condición de animal, producto de la vida. No puede ni aun siquiera discernirlos, conocerlos y estimarlos con plenitud de adecuación. Pero con los ojos fijos en esos luminares que sólo él, entre los seres vivos, contempla (aunque de lejos), esfuérzase paciente y seguro, a lo largo del tiempo, por aguzar y depurar su intuición de ese reino espiritual y por impregnar de espíritu la realidad material en torno suyo. El hombre, que viene a la vida en un mundo sin sentido, dedica su vida a dar sentido al mundo. Tal es la esencia del progreso.

Así, pues, en puridad, no es la vida en general, sino la vida humana, la que debe considerarse como sujeto del progreso. Lo que en el mundo progresa o puede progresar es el hombre y la transformación de la naturaleza por el hombre. Entiéndase que al decir «naturaleza» incluyo también la humana. El hombre convierte en bienes no sólo las cosas que le rodean, los mares, los ríos, las piedras, los metales, los árboles, sino también su propia naturaleza humana. La labor del hombre en este planeta consiste en transformar las cosas indiferentes en bienes, en bonificar la realidad y mejorar de continuo lo ya bonificado, acercándole más a la perfección del valor puro. Y también en perfeccionarse a sí mismo, haciéndose cada vez más capaz de rectas estimaciones valorativas y más fecundo en la creación de esos bienes, en donde encarnan los valores. El progreso es la colonización del mundo y la educación del hombre. Y si a esta labor queremos darle el nombre de cultura, entonces puede decirse, con plenitud de sentido, que el progreso es el perfeccionamiento de la cultura.

Y claro está que de esa labor no puede, no debe quedar excluído ningún hombre. A todos incumbe en una u otra forma la función humana de crear bienes. Este universalismo es todavía hoy muy deficiente. Muchas y grandes masas de pueblos hállanse aún apartadas de la convivencia que pudiéramos llamar cultural. Pero inevitablemente, por fortuna, van siendo con rapidez incorporados los pueblos a la colaboración universal, ecuménica. Esta unificación de la humanidad planteará sin duda problemas difíciles. Confiemos en que los recursos inagotables del espíritu sepan vencer esas dificultades. No me refiero a años. Pero, a la postre, es para mí indudable que la humanidad entera, organizada en totalidad planetaria, ha de sentirse cada vez más responsable de su propio destino, ha de concentrar, cada vez más conscientes, sus esfuerzos en la obra humana de perpetuar y acrecentar lo logrado, sin tolerar que se pierda nada de lo que el trabajo y las tradiciones han hecho florecer. Claro está que toda esperanza en el futuro vive, como Damocles, bajo la amenaza de una posible desaparición del mundo y del hombre. Esta desaparición posible, algunos físicos contemporáneos muy autorizados llegan a afirmarla necesaria e inevitable, obsequiando a la humanidad con la perspectiva poco lisonjera de una desorganización total del universo (1). Al parecer, las leyes de la termodinámica señalan en la composición de la materia una evolución o desarrollo, no reversible, como los demás procesos de la física, sino orientado en una dirección fija, determinada y en etapas, que no pueden volver a recorrerse en sentido contrario. Es decir, que la materia tiene historia, un pasado, un presente y un futuro. Y ese futuro es, desde luego, aterrador, pues la masa material del universo tiende, según parece, a unificar su temperatura y su composición. El universo va perdiendo plasticidad; va perdiendo diferenciación, camina de lo heterogéneo a lo homogéneo (justamente al revés de lo que creía Spencer) y avanza a su fin, que es convertirse en aquella *rudis indigestaque moles* que Ovidio suponía al origen de todo.

Mas séanos permitido aquí un gesto de incrédulo optimismo. Aun suponiendo que las conclusiones de Eddington sean en principio correctas, el plazo es todavía tan remoto, que no logra arrebatarnos la tranquilidad. Además, ¿quién sabe si antes de alcanzarlo no se producirá algún conocimiento nuevo, que descubra algún proceso de reorganización paralelo al de la desorganización? De todas maneras, la suerte física que el universo corre no atañe a la idea de progreso, sino a su realización, que podrá ser breve y limitada, pero que en su brevedad habrá manifestado al menos el aliento divino del hombre, único ser viviente capaz de poner su vida al servicio de lo que está por encima de la vida.

PRINCIPIOS «A PRIORI» DEL PROGRESO

Antes de dar por terminado este análisis de la idea de progreso, intentaremos, a modo de resumen, enumerar algunas de las consecuencias que se derivan de la definición misma y constituyen lo que

---

(1) A. Eddington.

podríamos llamar principios *a priori* o formales del progreso. Estos principios los dividiremos en tres grupos. El primero se referirá a la realización de los valores; el segundo, a la intuición y estimación de los valores por el hombre; el tercero, a las normas que deben tenerse en cuenta para los juicios sobre el progreso universal.

Primer grupo. Realización de valores.

1.° Todo descubrimiento o invención de un valor constituye progreso.

2.° Toda transformación de una cosa en bien (bonificación) constituye progreso.

3.° Toda institución destinada a realizar un valor es progreso, por imperfectamente que desempeñe su cometido.

4.° Toda mejor realización de un valor ya realizado es progreso. Esta mejor realización de un valor puede llevarse a cabo de varios modos: por depuración, por facilitación, por intensificación, etc.

5.° Todo aumento de bienes en cantidad constituye progreso.

6.° Toda disminución de males constituye progreso, porque la eliminación de un mal no debe considerarse como la simple negación de una cantidad negativa, sino como la producción de un positivo valor.

7.° Todo aumento de males constituye retroceso.

8.° La conversión de un bien-medio en bien-fin no constituye progreso y puede constituir detención o retroceso.

Segundo grupo. Estimación de valores.

1.° Todo aumento en la capacidad humana para estimar valores es un bien y un progreso.

2.° Toda rectificación de aberraciones estimativas constituye progreso. Esta rectificación puede referirse tanto a la denuncia de estimaciones en sí mismas falsas, como al restablecimiento de la auténtica jerarquía entre los valores.

Estos dos principios contiene propiamente el fin de la educación humana.

Tercer grupo. Juicio sobre el progreso universal.

1.° El fomento y desarrollo de un valor inferior con detrimento de otro valor superior es un retroceso. En cambio, el descubrimiento de que ello acontece y la rectificación consiguiente constituye progreso. Por ejemplo: la abolición de la esclavitud, que menoscababa el superior valor de la dignidad humana.

2.° El fomento y desarrollo de un valor superior con detrimento de uno inferior puede ser retroceso, y desde luego plantea siempre la cuestión técnica de lograr el paralelo desarrollo de ambos valores. Los valores no son en sí incompatibles. Sólo la técnica de su realización puede ponerlos en conflicto. Pero cabrá siempre descubrir un método de realización que elimine la incompatibilidad.

3.° El progreso universal resulta de los progresos particulares, pero teniendo esencialmente en cuenta la jerarquía entre los valores.

A estos principios formales del progreso podrán, sin duda, agregarse otros. Un estudio detenido de las condiciones *a priori* que dominan la producción de bienes y la realización de valores podría, quizá, descubrir esencias, que darían lugar a más principios de este tipo. La lista anterior es, sin duda, un primer ensayo torpe e insuficiente. Sólo la he expuesto como ejemplo de las evidencias que se desprenden sin esfuerzo de la definición del progreso como realización de valores. Puede esperarse que el desarrollo de la estimativa o ciencia de los valores permita pronto acometer con más exactitud e integridad la tarea de diseñar un cuadro de los principios *a priori* del progreso.

II

LA CREENCIA EN EL PROGRESO

La humanidad actual cree en el progreso. Y quiere el progreso. Y se siente obligada a laborar por el progreso. Veamos lo que significan y lo que implican esta creencia, esta voluntad, esta obligación.

ORIGEN DE LA CREENCIA PROGRESISTA

Ante todo, la creencia en el progreso no puede querer decir que el mero transcurso del tiempo, el mero cambio en las formas de la vida humana sea por sí solo progreso. Ya hemos tenido ocasión de observar que no el tiempo en que transcurre el movimiento, sino el contenido mismo que transcurre, es susceptible de calificarse en el sentido de progreso. El hoy, por ser posterior al ayer, no es ya mejor que el ayer, ni el ayer es mejor que el hoy por sólo el hecho de ser «tiempo pasado». En una evolución, el lugar ocupado por un

estado de cosas no significa por sí mismo nada para el progreso. Hace falta, además, someter dicho estado de cosas a un juicio estimativo, y sólo será progreso, con respecto a una situación anterior, si vale más, si realiza más y mejores valores que el estado antecedente. Ni tampoco la forzosidad o necesidad histórica con que se imponga un estado de cosas basta para calificarlo de progreso. Un determinado orden o tipo de vida puede resultar impuesto inevitablemente por la evolución histórica, y, sin embargo, no constituir una más plena realización de valores. La vida y el tiempo son irreversibles; pero el progreso no es calificación que recaiga sobre la vida y el tiempo transcurrido y transcurriendo, sino sobre el valor de esa vida y de ese tiempo. El progreso no es ni reversible ni irreversible, sino simplemente la síntesis y resultado de los juicios de valor que merezca un período de la historia, en comparación con otro período antecedente de la misma.

En nuestra actual creencia en el progreso hay, pues, un elemento ilegítimamente injerto. Nosotros creemos que todo mañana ha de ser mejor que hoy y que todo ayer fué peor. Esta, empero, es una creencia que sólo podría encontrar cierta base inductiva en la experiencia histórica y, aun en este caso, debería a lo sumo limitarse a una probabilidad, todo lo grande que se quiera, pero nunca equivalente a plena certidumbre. La definición esencial del progreso no contiene, ni mucho menos, la idea de que el curso efectivo de la historia humana haya de ofrecerse necesariamente en la forma lineal del progreso. La realización de los valores por el hombre puede no verificarse, o puede detenerse, o puede despistarse por falsas vías y producir retroceso. Es, pues, imposible *a priori* decidir nada sobre esto. Sólo cabe tal afirmación apriorística si se parte de una concepción metafísica, que, desde luego, excede y rebasa los límites en que se contiene la pura noción del progreso.

La creencia en el progreso no se deriva, pues, *a priori* de la noción o idea de progreso, y su origen no puede ser otro sino una convicción metafísica o la experiencia histórica, auxiliada más o menos por una reflexión elemental. En efecto: la contemplación de la historia, desde los albores de la humanidad hasta nuestros días, parece, efectivamente, descubrir una línea de mejoramiento en la realización de los valores. Y aun cuando no puede desconocerse que esa línea no es una recta continua e inflexible, sino que presenta notorios descensos, períodos de estancamiento y de decadencia, sin embargo, considerada en conjunto y en grandes trozos, pasa de menores a mayores valías, ya sea por la mayor difusión de las actividades valiosas, ya por el descubrimiento y estimación de nuevos valores, ya por la depuración y perfección de los bienes logrados. Añádase a esta general experiencia histórica la reflexión sencilla de que, aunque no fuese más que acumulativamente, la humanidad habría de progresar con sólo conservar lo logrado y por poco que cada generación agregase a ello. Sin duda puede acontecer que un período histórico olvide parte del pretérito. Pero esta detención tiene que ser pasajera. Al cabo prodúcense esos fenómenos llamados «renacimientos», que son como el despertar de modorras milenarias—modorras probablemente menos perjudiciales y vituperables de lo que nuestra época, ingenuamente progresista, cree.

Pero nuestra fe actual en el progreso, ¿origínase, efectivamente, en esa experiencia histórica y en esa reflexión? Yo no lo creo. La idea de progreso en su acepción histórica universal es sumamente moderna. Ni siquiera la encuentro en la época del Renacimiento, en los siglos XVI y XVII. Lo que, en mi sentir, caracteriza esos siglos renacentistas no es la idea de progreso, sino la voluntad de cambio. La Edad Media es una época de descanso y de quietud, una época de plenitud y de logro. Los hombres de los siglos medievales no creen que la vida pueda ni deba tener otras formas que las que tiene; y, por consiguiente, no apetecen innovaciones y, no apeteciéndolas, no las planean ni las procuran. Viven exclusivamente preocupados de cumplir la definición de su ser, de ser lo que son. Su pensamiento director es auténticamente específico; es decir, que piensa por conceptos de especie y no por conceptos de género ni de individuo. Permitidme que aclare con cierto pormenor lo que quiero decir.

La idea que el hombre tiene de sí mismo puede orientarse en distintas direcciones. Puede tomar como punto de mira el concepto genérico de hombre, el género humano, lo común a todos los hombres en el planeta y en la historia. En este caso, la idea que el hombre tiene de sí mismo es ecuménica, universal y mística. Tal acontece en algunos espíritus cosmopolitas de épocas pletóricas, como la helenístico-romana, cuando florecen la moral epicúrea y la moral estoica de los «ciudadanos del mundo», cuando el cristianismo extiende sus brazos para cobijar a todo ser humano. Tal acontece igualmente en nuestros días con ese matiz típico moderno de la «comprensión», que el hombre culto de hoy se esfuerza por desarrollar ante todas las manifestaciones de humanidad, por remotas y extrañas que sean. Pero la idea que el hombre tiene de sí mismo puede también orien-

tarse hacia lo peculiar del individuo, hacia lo más propio e íntimo, hacia lo que distingue a cada hombre de todos los demás. Este individualismo, cuando se contiene en los límites de una sana moderación, es característico de las épocas más normalmente florecientes y fructíferas, épocas de producción y ensayo, de fecundas renovaciones y creaciones; como el siglo de Pericles en Grecia o el siglo XVIII en nuestra cultura moderna. Por último, es posible que la norma de acción y de pensamiento sea para el hombre, no la idea genérica de la humanidad, ni tampoco la exaltación individualista de la propia persona, sino la pertenencia esencial a un *sistema* de especies o clases naturales, en donde cada cual tiene nativamente, por naturaleza, su lugar señalado en una como organización eterna y definitiva de la vida humana. Tal sucede precisamente en la Edad Media. El hombre medieval, al contemplar su existencia futura, al meditar su plan de vida, se ve, desde luego, desde que nace, incluído en un orden universal, que le aparece como fijo, inmutable y aun divino. Las distinciones de clases, de oficios, de formas vitales, de derechos y de deberes se le ofrecen como algo predeterminado definitivamente; representan un destino tan inexorable y consustancial con las personas, como el destino de las plantas y de los animales es consustancial con su definición específica. Las distintas vías por donde discurren las vidas humanas no son, para el hombre medieval, convenciones humanas, que el propio hombre puede deshacer, sino realidades objetivas a las que ha de acomodarse necesariamente, como necesariamente se acomoda a las realidades de la naturaleza exterior. La vida, pues, no puede tener sorpresas fundamentales. El hombre medieval no imagina, no puede imaginar para sí otro género de vida que aquel en que ha nacido. Puede proyectar cumplirlo, llenarlo con la máxima perfección posible. Pero no se le ocurre alterarlo. Desde que nace es lo que ha de ser, y sólo le resta serlo lo más pura e íntegramente posible. Ni su mirada logra elevarse a la general humana, allende esas diferencias naturales de condición, ni tampoco adentrarse en los peculiares matices de la individualidad, sino que permanece fija en la pauta y destino específico que el nacimiento le asigna durante su paso por la tierra.

Esta concepción medieval del hombre es, pues, fundamentalmente estática, quieta, detenida en un inacabable hoy. Para el hombre medieval, el cambio no es imaginable ni posible; cuanto menos, deseable. No hay para él más variación que el radical tránsito que lo extrae de la vida y le da ingreso en la eternidad—eternidad no menos organizada y estructurada que la existencia terrestre. Así, la Edad Media, pese a los movimientos superficiales de nobles y guerreros, cuya vida precisamente consiste en pelear, representa un período de lentitud vital, de reposo, de pura existencia sin arrastre orientado. Numerosas guerras y pugnas locales, sí; pero los aldeanos, los artesanos, los burgueses, los juristas, los frailes, el cuerpo mismo de la realidad social pasa del dominio de un señor al dominio de otro, pasivamente, sin alterar su modo de vida, sin participar en afanes, en proyectos, en anhelos colectivos, con la mirada y el pensamiento atenidos a la tarea señalada, a la trayectoria prefijada, sustentadas en la tradición inviolable y en un futuro resuelto, visible, cierto.

Esta época no sólo no conoce la idea de progreso, pero ni siquiera piensa la de cambio. Para ella las cosas han sido siempre así, seguirán siendo siempre lo mismo, porque no pueden ser de otro modo. Lo que el despertar del Renacimiento trae al mundo europeo es ante todo una desazón, una inquietud, un afán de variación y de expansión. Los grandes viajes ultramarinos; los vastos pensamientos astronómicos, físicos y matemáticos; la aproximación a la naturaleza, tanto en la vida como en la ciencia; el sentimiento nacional, que florece sobre el anterior localismo, todo esto significa por de pronto un profundo deseo de cambio en el orden de la vida humana. Este cambio, que ahora la humanidad europea apetece, implica, desde luego, la idea de mejoramiento, la cual, a su vez, roza un poco la noción de progreso. Los hombres del Renacimiento, en los albores de la modernidad, creen que puede y debe establecerse un orden de cosas mejor, tanto en la ciencia como en la vida, en el arte como en la política y en la religión. El tipo del hombre moderno se inicia con este pensamiento de renovación o, mejor dicho, de innovación. Los adalides del Renacimiento creen que es indispensable volver sobre las bases mismas de la cultura y restablecerlas de conformidad con la razón y la naturaleza—ambos son para ellos una y la misma cosa—. La filosofía reflexiona ahora sobre el método; busca el punto de partida más sólido y quiere asentarse en la realidad más indubitable, en la realidad del propio ser y pensar. Nace la pedagogía, como el afán de plasmar al niño, al joven, al hombre, de acuerdo no con tradiciones irracionales, sino con la razón y la naturaleza. Y por eso, para muchos espíritus, el cambio inminente ha de ser—si bien se mira—un retorno a lo primitivo—que para ellos es idéntico a lo fundamental—, a la naturaleza pura, sin las máculas que los siglos

de civilización complicada han impreso en la vida del hombre. Así, Rousseau.

Mas este afán de cambio, de mejoramiento o, mejor dicho, de restauración, no significa todavía creencia en el progreso. Cambiar lo malo por lo bueno es, sin duda, un progreso; pero no es el progreso. Es un progreso solamente para quien tenga ya en la mente la idea de que la serie de las generaciones en la historia va acumulando tales cambios, cuya resultante describe una trayectoria general continua hacia lo mejor, hacia lo que llamábamos antes los valores supremos. Mas si esa idea no existe aún, el cambio de lo malo por lo bueno no significa progreso, sino una peripecia final, y no implica otra cosa sino el advenimiento de un período definitivamente bueno. Los hombres de la época llamada de *la ilustración* no son todavía creyentes en el progreso, no piensan todavía el transcurrir histórico bajo la especie del progreso, sino que contemplan su siglo como abocado a transformar la organización de la vida humana, restaurándola en la verdad, en la razón, en la naturaleza. No son evolucionistas, sino revolucionarios. Para ellos el mañana va a ser ya la eternidad. Para ellos esa situación buena y perfecta que imaginan, en sustitución de este estado de cosas malo, irracional y antinatural, es tan permanente y definitiva como era la constitución social, política y religiosa de la Edad Media. Nadie en el siglo XVIII ha pensado aún el progreso como ley total de la evolución humana.

Nadie, salvo unos pocos espíritus selectísimos que se adelantan a su tiempo. Aludo a Vico y a Leibniz. No aludo a Condorcet. Condorcet rastrea el pasado como preparación del presente y del futuro inmediato; pero apenas si tiende la mirada hacia el porvenir remoto. Vico, en cambio, concibe ya la evolución humana como sujeta a leyes; pero su influencia fué menor de lo que creemos hoy. Leibniz también piensa el mundo bajo la especie de la evolución. Mas esta idea en él estaba sumida en profundidades, a que sus contemporáneos y discípulos no llegaron. El primero que verdaderamente puso las bases para el pensamiento del progreso y la creencia en el progreso fué Kant. Kant, al distinguir y contraponer el conocimiento de lo empírico y la idea de lo absoluto, recluye lo absoluto, lo perfectamente bueno, a lejanías inaccesibles, que orientan el esfuerzo humano y le señalan dirección, rumbo y sentido. Desde este instante, la historia de la humanidad puede ya desplegarse como un progreso, puede pensarse como una educacón del género humano, o como un esfuerzo que realiza en concreciones sucesivas los momentos lógicos contenidos en la idea, o como una serie de estadios que, al sucederse, se superan y, al superarse, se perfeccionan. Desde este momento, la idea de la evolución progresiva hace presa en todos los órdenes del pensamiento y se adueña al fin del alma actual. Puede decirse que desde principios del siglo XIX el espíritu humano se ha puesto sin condiciones al servicio del progreso. Y ya todo el mundo cree en él. Todo el mundo lo espera confiadamente. Todo el mundo se siente obligado a promoverlo o llamado a aprovecharlo.

EL PROGRESO DE LAS CIENCIAS

Pero esta universal creencia en el progreso produce en nuestro tiempo efectos contradictorios, benéficos unos, perjudiciales otros; justamente porque no nos hemos preocupado de esclarecerla y la hemos tomado con ingenuo filisteísmo, sin condicionarla, sin contrastarla con lo que constituye su verdadero sentido. Tengo por cierto que buen número de los males que aquejan hoy a nuestra humanidad proceden de la excesiva inocencia con que profesamos nuestra fe en el progreso. Como a una voz, los hombres todos se han lanzado febrilmente a la tarea de avanzar, en cualquier sentido que sea, de cualquier modo que sea, desentendiéndose los unos de los otros, llevando a extremos inconcebibles la división del trabajo y perdiendo la noción exacta y sana del orden y jerarquía entre los valores a realizar. El análisis de la noción de progreso nos ha revelado que el progreso auténtico no puede ser un avance cualquiera, en un punto cualquiera, sino que ha de considerarse en totalidad y, para ello, han de subordinarse unos a otros los progresos parciales, según la mayor o menor estimación que merezcan los valores realizados por cada uno. La profusión de los progresos particulares nos ha hecho perder la facultad de estimar con justeza la jerarquía entre los valores, y, por consecuencia, nos ha incapacitado para resolver si la resultante general de tanto esfuerzo y de tanto logro es realmente un progreso total o no será más bien un confuso acopio de éxitos, que están aguardando aún su organización adecuada.

Sin duda, yo abrigo la esperanza de que esa organización de los esfuerzos humanos se consiga. Confío en que la actual confusión y subversión de los valores se remedie y sea sustituída por una clara visión de lo que es verdaderamente mejor y verdaderamente peor, permitiendo subordinar unos progresos a otros, rebajar a su justo valer

las estimaciones excesivas y exaltar, en cambio, actividades y actitudes que hoy yacen degradadas en indiferencia. Esta clasificación —que reclamo y espero— de los ideales modernos, no es, sin duda, obra de un hombre, ni aun quizá de una generación. Contentémonos, por ahora, con señalar su necesidad, indicando algunos puntos dolorosos en que se hace patente su ausencia.

Siéntese ya—¡quién lo dijera!—en la región en donde más jubilosos éxitos ha celebrado la fe en el progreso y la voluntad de progreso: en el conocimiento científico. La situación de la ciencia actual empieza a ser delicada. La suma de los conocimientos logrados por la humanidad arroja un balance que aumenta vertiginosamente y que no cabe con normalidad en el recinto—al fin limitado—del espíritu humano. Esta enorme dilatación del saber hace imposibles hoy las cabezas enciclopédicas que, como Aristóteles, Leibniz o aun Kant, contenían toda la ciencia de su época. De donde resulta que nuestros científicos modernos han tenido que especializarse; es decir, renunciar a saber de todo y concentrar su aplicación en uno o pocos temas, fuera de los cuales son tan ignorantes como cualquier otra persona ignorante. Ahora bien: esta situación trae consecuencias en extremo graves.

En primer lugar aléjase cada día más en las regiones de lo imposible el ideal educativo del pasado siglo, que quería extender a la masa del pueblo los beneficios de una cultura integral o poco menos. Y no es lo peor que, por irrealizable, vaya prescindiéndose necesariamente de tal empeño, sino que su persistencia, por una parte, y la utilidad práctica que, por otra parte, reporta la posesión de un mínimo bagaje científico, producen una como deformación monstruosa en la materia del conocimiento, para adaptarla al menos a los rendimientos útiles que de ella se esperan. El saber puro, destilado cuidadosamente por los científicos, investigadores y profesores, se convierte en mera fórmula de práctica eficaz, cuando pasa al cerebro del hombre medio. La pedagogía ha intentado—no sin cierto éxito—aplicar ingeniosos métodos psicológicos para conseguir, por un lado, dilatar la capacidad asimilativa del entendimiento humano y, por otro, reducir el volumen de los alimentos que es necesario injerir. Pero en este afán de facilitación acaba por imponerse la tendencia simplificativa, con detrimento doloroso de la intelección completa. Las mentes de nuestros contemporáneos se amueblan con conocimientos fragmentarios, truncados, torsos de teorías sin base de sustentación, conceptos faltos de íntegra inteligibilidad. El semiculto filisteo de los tiempos actuales maneja técnicas cuyos fundamentos no comprende, pero cuya eficacia práctica y económica comprueba a cada paso; atesora esquemas mecánicos, cuya íntima justificación y pleno sentido ignora, pero que le capacitan para asegurar la acción como si fueran conocimientos totalmente intelectivos. El saber verdadero queda relegado a la minoría de los «científicos», especie de magos modernos; y, en cambio, lo que de la ciencia se difunde por las capas más vastas de la humanidad es una colección de fórmulas, de «trucos», ingeniosos, de abreviaturas ininteligibles, pero que, en la práctica, sustituyen con eficacia al verdadero saber. El auténtico pensamiento desaparece de la cultura. La difusión inaudita de una «pseudo ciencia» formularia e instrumental logra la temible victoria de enseñar y aprender eliminando el pensamiento. Y el hombre moderno maneja las leyes naturales, sin penetrar su sentido, como el conductor de tranvía gobierna corrientes eléctricas, de las que no tiene la menor noción.

Y así va abriéndose un abismo entre los que saben y los que repiten y aplican las fórmulas de la ciencia. Este dualismo constituye a la larga un peligro mortal para la democracia (2), la cual, por otra parte, encarna y realiza valores morales de indiscutible altura. Ahora bien: el gobierno de los pueblos va siendo cada vez más una técnica, basada en fundamentos científicos de difícil adquisición. El inmediato futuro ha de plantear la necesidad de resolver de uno o de otro modo la antinomia patente entre la democracia y la ciencia. La pedagogía, por su parte, habrá de inquirir también si no sería mejor replantear desde su raíz el problema de la educación popular, orientándolo hacia una mayor familiaridad del hombre con las ideas generales, hacia una como gimnasia filosófica del espíritu, que facilite al trabajador—hoy ya más holgado de tiempo—su cultivo personal autodidáctico.

Pero la enorme, la inaudita proliferación de la ciencia moderna no solamente abre un abismo entre el científico y la masa de los ignorantes—a la que pertenecen, sin excepción, los científicos mismos en todo cuanto no atañe a sus especialidades—, sino que además plantea problemas graves, incluso dentro del recinto de la ciencia. La labor teórica que se ha llevado a cabo últimamente en la física

(2) En su reciente libro, *El panorama científico*, bosqueja Bertrand Russell un graciosísimo cuadro de la sociedad científica en el próximo futuro.

es tan dilatada y complicada que, para conseguir dominarla y hallarse en situación de discutirla, juzgarla y aumentarla—si es posible—, hacen falta muchos años de acopio y de ejercicio instrumental matemático. Y hasta tal punto han llegado las cosas en este terreno que un físico norteamericano ha podido, hace pocos meses, discutir y tomar muy seriamente en consideración la propuesta de un como descanso general, que deje reposar las teorías y permita una sedimentación del trabajo realizado (3). Sería, en efecto, sumamente útil para el porvenir mismo de la ciencia que, durante algún tiempo, la mente humana se dedicara al examen sinóptico de lo logrado e inquiriera vías para simplificar la masa del saber, ordenarla acaso mejor, facilitar su acceso y hacer posible una mayor porosidad y comunicación entre sus diversos departamentos.

Porque otro de los grandes daños que el progreso rapidísimo de las ciencias produce en el campo científico es eso que se ha llamado «barbarie del especialismo». La división del trabajo, aplicada a la labor científica, ha producido ciertamente el beneficio de aumentar en grandes cuantías la masa del saber humano. Pero en igual proporción ha ido reduciéndose el horizonte mental de los especialistas. Sin duda, hoy se sabe mucho más que ayer; pero, en cambio, cada individuo humano sabe menos, porque deliberadamente ignora todo el enorme sector de los conocimientos que no caen dentro de su especialidad. Y esta ignorancia es más grave que cualquier otra, porque es ignorancia de un saber que otros saben, mientras que la ignorancia pura y simple no está gravada con el deprimente sentimiento de saber que existen quienes saben lo que uno no sabe. Acaso se ofrezca como consoladora compensación la advertencia de que uno a su vez sabe quizá lo que otros no saben. Pero esta reflexión es harto inocente para servir de eficaz consuelo y más bien acentúa la angustiosa pregunta de si el progreso científico no tendrá por forzosa condición la barbarie del especialismo. Ahora bien: a esta pregunta no se puede dar una contestación escueta y directa. Requiere amplias meditaciones, en las que habrán de tenerse en cuenta varios elementos. ¿Cabe eliminar el mal de la barbarie especialista, sin anular el progreso mismo de las ciencias? ¿Habrá vías rápidas por las cuales pueda el especialista superar sus limitaciones, absorbiendo la esencia última de las demás disciplinas? Acaso existan esos métodos y quizá

(3) Paul R. Heyl, en el *Scientific American* (septiembre de 1931).

sea útil misión para los filósofos el inquirirlos y excogitarlos. Acaso el cultivo de la filosofía pueda representar para los especialistas un valioso auxiliar que precisamente les ayude a vencer ese peligro de la bárbara parcialidad. Mas si no se lograse por ningún modo la eliminación de ese daño; si resultase que el progreso científico inevitablemente trae consigo la degradación de la mente en obtuso especialismo, ¿qué elegir? ¿Es preferible el progreso científico o el cultivo armonioso del espíritu individual? ¿Qué vale más: la multiplicación de los conocimientos *que se* tienen—es decir, que tiene ese pronombre *se*, ese ente irreal, que no es ningún hombre, sino todos los hombres fundidos en un crisol imaginario—o la perfección del ejercicio intelectual de cada uno en armónico desarrollo? Es patente que existen aquí problemas de gravedad y de urgencia insospechada.

EL PROGRESO DE LA TÉCNICA

Ante estos problemas, el hombre-medio, el hombre-masa, como dice Ortega y Gasset, acaso tome la postura egoísta, que consistiría en proclamar que el progreso de las ciencias es intangible, que el progreso de las ciencias constituye la base de la civilización actual, que al progreso científico se deben los múltiples adelantos de la técnica, y que en modo alguno es lícito detener el chorro de invenciones gratas y cómodas que facilitan y suavizan la vida. Pero el hombre-masa confunde aquí, evidentemente, los valores con el placer. Su característica tosquedad consiste precisamente en cometer esa confusión, que tanto ha contribuído a instaurar el desbarajuste actual y a entenebrecer la noción de progreso, entremezclándola con el ingenuo filisteísmo del *confort*. El hombre-masa valora el progreso científico por la cantidad de agradables aparatos que la técnica le proporciona y no parece dispuesto a renunciar a la halagüeña esperanza de obtener más. Pero, a trueque de que no las entienda o no quiera oírlas, le proponemos las consideraciones siguientes: el *confort* de la existencia, el agrado de la vida no es el valor máximo de la vida; si lo fuera, habría muchos modos más adecuados para lograr una vida fácil y deleitosa, que no el afanoso y apesadumbrado tráfico de hoy. Uno de los valores que en la vida superan al grato vivir es precisamente el valor del conocimiento verdadero, la tenencia de verdades numerosas y amplias, la cual se ve amenazada justamente por la desordenada multiplicación del especialismo, que provoca el

descenso de nivel en los mejores espíritus. Y si ante esto el hombre-medio se encogiera de hombros, cabría decirle que ese especialismo excesivo revuelve su acción perjudicial sobre el progreso mismo de la ciencia, cuyo cultivo requiere ingenios frescos, amplios y flexibles. Por último, podría insinuársele que la ciencia no se propone, en primer término y ni aun siquiera en segundo y en tercer término, la construcción de aparatos cómodos. Los inventos técnicos subsiguen al conocimiento científico, sin que éste se los haya propuesto, aunque los acepta de buen grado; de modo semejante a lo que Aristóteles decía de la felicidad: que subsigue a la virtud, como un fin que el virtuoso logra sin proponérselo.

Y tan cierto es esto que, a veces, vemos la ciencia metida por caminos en cuyo recorrido son radicalmente imposibles hallazgos de aplicación práctica. En el momento presente sucede ello en la física. La incoercible marcha de las investigaciones físicas ha llevado esta disciplina central del conocimiento humano a rebasar por ambas extremidades los límites de las magnitudes medias y a instalarse en las esferas novísimas de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente grande. Ahora bien: para poder hacer presa sobre esas mínimas y máximas magnitudes, la física se ha visto obligada a forjar para ellas nuevos conceptos del espacio, del tiempo y aun de la causalidad. Esto quiere decir que la física ha reconocido la necesidad de abandonar, para los mundos extremos de lo grande y de lo pequeño, las nociones que constituyen la base misma de nuestra física de lo medio. En las dimensiones cósmicas, el espacio no tiene la estructura euclidiana, que tiene en las dimensiones medias de nuestra experiencia. Y lo mismo acontece con el concepto de tiempo o de simultaneidad. Por otra parte, la teoría de los *cuantos* demuestra que los fenómenos, en la región de lo infinitamente pequeño, carecen de la continuidad que hallamos en las regiones medias, accesibles a nuestra observación natural; y el principio de causalidad no subsiste en el mundo de lo mínimo. Así, pues, la física actual dedica sus estudios a esas regiones extremas, a las que justamente no puede jamás llegar la vida práctica. La ciencia de la naturaleza partió hace cuatro siglos de lo inmediatamente dado a la observación, del movimiento perceptible, del espacio accesible a nuestras mediciones, de la electricidad manejable y dócilmente sumisa a nuestras manipulaciones; y en esta región de las dimensiones medias y con los conceptos en ellas válidos, la física exploró el campo de sus objetos, y su minuciosa y completa exploración alumbró conocimientos valiosísimos,

que dieron base para invenciones técnicas maravillosas. Pero fué justamente porque la investigación se contenía en los límites de esas dimensiones medias, dentro de las cuales puede el hombre no sólo conocer, sino vivir y manejar los objetos conocidos. Ahora, en cambio, la física, explorado ya el campo de las magnitudes medias, rebasa necesariamente esta esfera y penetra en lo máximo y en lo mínimo; es decir, en regiones en donde la vida ya no hace pie. Sin duda, el conocimiento no está cohibido por límite alguno y puede, con éxito, evadirse de cualesquiera vínculos que se le pretenda imponer. Pero la vida y la acción del hombre tiene que transcurrir entre ciertos extremos máximos y mínimos, allende los cuales los conocimientos del espíritu no pueden ya traducirse en actuación mecánica y vital. El hecho de que los límites en que la vida se mueve hoy se hayan dilatado de modo asombroso, comparativamente con las anteriores estrecheces de hace un siglo, no significa que esa dilatación pueda proseguir indefinidamente. Sólo una fe ingenua en las posibilidades materiales del progreso puede abrigar la esperanza de que la práctica y la técnica sigan al conocimiento puro en esa excursión por las regiones en donde el espacio no es euclidiano, ni rige la causalidad. Pero semejante fe ciega sería totalmente injustificada. La orientación actual de la física aleja esta disciplina de los territorios medios, que son los únicos dentro de los cuales cabe la técnica de la máquina y del aparato. Y hasta que las ciencias de la naturaleza no regresen de sus viajes de exploración por los espacios cósmicos y las intimidades atómicas, no será posible reanudar la serie de las invenciones técnicas, que tanto entusiasmo suscitan en el filisteo de la cultura. Por algún tiempo, pues, despídase el hombre-masa de las grandes sorpresas; podrán venir perfeccionamientos de aparatos ya existentes, al menos en esquema; podrán hallarse aplicaciones de conocimientos ya logrados. Pero en las comarcas en donde la física actual ha instalado su domicilio, no hay posibilidad de que afirme sus plantas la técnica humana, necesariamente atenida a objetos manejables, de dimensiones euclidianas.

En cambio, las ciencias biológicas, por una parte, y las ciencias morales y políticas—o como suele decirse, sociales—, por otra, me parecen destinadas a un inmediato futuro de fecundas aplicaciones técnicas. Creo firmemente que los inventos más grandes de las generaciones venideras han de verificarse en el campo de la biología y en el de la convivencia social. La vida individual y colectiva ha sido hasta ahora más bien objeto de pura contemplación y conocimiento

que de intervención técnica y experimental. El gobierno de los cuerpos ha estado últimamente a cargo de los médicos, quienes, con plausible abstencionismo, más han atendido a prevenir que a enmendar, y más han cuidado de evitar obstáculos en la natural tendencia al restablecimiento, que de forzar artificialmente el curso de la vida. En este sentido puede decirse que la ciencia biológica ha aumentado mucho más en el conocimiento de la vida que en el tecnicismo de su rectificación. Es de esperar que el gran caudal de lo que ya se sabe y de lo que se sigue averiguando, logre pronto cuajar en unas cuantas técnicas certeras, que dulcifiquen hasta un máximo los agobios de la máquina vital. Por otra parte, el gobierno de las sociedades viene estando entregado por tradición a personas que, aun haciendo de la política su ocupación central y favorita, no han creído necesaria una preparación especial para ella y lo han esperado todo del temperamento, del talento natural, de la perspicacia y del carácter. Lejos le mi ánimo la idea de que el gobierno haya de entregarse a los llamados «técnicos», si por técnico se entiende, como es sólito, los peritos en disciplinas científicas, administrativas, jurídicas. Estos técnicos, en efecto, podrán ser hábiles ingenieros, sugestivos pedagogos, eminentes investigadores y profundos juristas. Pero acaso carezcan de las más elementales dotes para el tráfago político. Mas, por otro lado, para la política que se avecina en el mundo, no bastará ya tener las condiciones y vocación personales necesarias, sino que será indispensable, además, una sólida preparación en la técnica de la política misma. Ha de irse formando—ya se está formando—una técnica propia de la política, que de antemano calcule con suficiente aproximación los efectos de las disposiciones posibles, que conozca los puntos irritables de la estructura social y sepa bien el mecanismo de las variaciones en los cuerpos nacionales. Al establecimiento de esa técnica eficaz colaborarán, sin duda, los estudios cada día más certeros de la economía, de la sociología, de la psicología colectiva e individual. Todas estas disciplinas hállanse ahora trasponiendo el período de la pubertad. Hoy, precisamente, la humanidad tiene los ojos puestos en esos hombres, que saben todo cuanto sobre esos temas se ha averiguado. Espera de ellos dirección y consejo. Al cabo de un siglo de incubación en el gabinete y en la cátedra, las ciencias económicas, sociales, políticas, se ven ya en el trance de actuar sobre la realidad colectiva. Creo que se avecina el momento en que estas disciplinas de la convivencia social den de sí los resultados técnicos y prácticos que es lícito esperar de ellas.

LA PRISA

Estas breves indicaciones acerca de algunos problemas que el rápido aumento de las ciencias plantea dentro y fuera del recinto científico, bastarán, sin duda, para hacer patente la necesidad de someter a un severo examen crítico nuestra ingenua y difusa creencia en el progreso. Pero también en otros aspectos es posible señalar confusiones de valores y trastornos de finalidades, que sólo un atento contraste de la realidad con la noción formal del progreso puede desvanecer. El fenómeno moderno, en donde acaso se condensa más visiblemente esa subversión de los valores, es el ritmo trepidante y vertiginoso que va tomando la vida de hoy; es la prisa, la insaciable, la devoradora prisa, que nos acucia y nos oprime y que, al fin y al cabo, puede hacer encallar la cultura en un marasmo de puros estremecimientos superficiales.

La prisa, la velocidad, la rapidez, son hijuelas del progreso; del hecho del progreso y de la creencia en el progreso. Porque, en efecto, la velocidad es en sí misma una cosa buena, un valor. Y el hombre de hoy lo ha experimentado en su persona y en el mundo que le rodea. Hay una porción de cosas que tenemos que hacer necesariamente en la vida y que, aun siendo indispensables, no exaltan ni nuestro valor ni el valor de nuestras creaciones. Hacer, pues, pronto esas cosas, despacharlas lo más rápidamente posible, es sin duda un bien, ya que aumenta la cuantía del tiempo disponible para otros actos más gratos y más valiosos. Así, la rapidez de las comunicaciones, la velocidad del tren, del automóvil, del teléfono, nos ha acostumbrado, con justa razón, a amar la velocidad, a practicar la rapidez y a tener prisa. Mas, por otra parte, la creencia en el progreso ha orientado toda nuestra vida hacia el futuro y nos ha desasido del presente. Vivimos más bien para el mañana que para el hoy. Pero esto justamente implica que nuestro pensamiento constante del futuro plantea a nuestra acción una muchedumbre de problemas escalonados, todos los cuales nos aparecen como etapas de un camino a recorrer; y, entonces, considerando esas etapas no como actos con valor propio, sino como simples medios o condiciones previas, enciéndese en nosotros la impaciencia por despacharlas pronto y dispárase en nuestra alma el sentimiento de la prisa. La humanidad ac-

tual tiene prisa y adora la velocidad, justamente porque cree en el progreso y quiere el progreso.

Pero la velocidad es un licor muy peligroso: embriaga, enajena y mata. Una vez que hemos gustado sus deleites, quedamos presos en sus redes y pedimos más y más, y no nos contentamos nunca con la marca lograda. A ello nos invita, por añadidura, la disculpa aparente de que la rapidez es un bien. Y lo es en efecto. Mas es un bien-medio, un instrumento, que no vale por sí mismo, sino por aquello a cuyo servicio se pone. He aquí el punto sensible. Hemos empezado por usar la velocidad correctamente, como un medio, y hemos sentido y estimado su auténtica valía. Pero más tarde el deleite que la velocidad por sí misma nos causa, sumada a ese valor útil que en ella encontramos, nos ha embriagado, esto es, nos ha hecho perder la justa idea de su mérito como simple medio. Finalmente, nos ha enajenado, es decir, nos ha inducido a concederle valores que ella no tiene, pero que por medio de ella pueden ser logrados o fomentados. Y entonces hemos llegado al extremo de conceder a la velocidad un valor absoluto, un valor de fin. Y ahora ya la apetecemos por ella misma, la buscamos, no por su utilidad, sino porque erroneamente la estimamos como buena en absoluto. Mas, por otra parte, la velocidad es, físicamente, una magnitud escalar, una cantidad que puede aumentar en principio cuanto se quiera. De aquí que, habiéndola considerado como bien absoluto, anhelemos sin cesar su incremento, y en ese anhelo de siempre mayores velocidades, no podamos, por la naturaleza misma de las cosas, hallar término jamás. El afán de velocidad es por esencia insaciable.

Pero, además, es mortal. La velocidad excesiva mata, porque anula todo lo que no sea ella misma. La prisa del hombre moderno conduce a un empequeñecimiento del mundo, porque tiende a suprimir todo el trozo de realidad que media entre el punto en donde se está y el punto adonde se va. El ideal de la rapidez en el tránsito sería, sin duda, la instantaneidad, la cual, evidentemente, anularía todo lo que hay entre los lugares extremos. El automovilista, lanzado a velocidades vertiginosas, ve desvanecerse el trozo de planeta sobre el cual vuela su coche; lo ve esfumarse y convertirse en simple base de sustentación momentánea. Va por la tierra como iría por los espacios vacíos interestelares. Todo a su paso se encoge, se desindividualiza, se reduce al mínimo ser, a la vaga categoría de «cosa» u «obstáculo». El hombre del volante se queda solo ante el mundo, que se ha convertido para él en una informe masa gris, sobre la cual

su meteórico aparato describe una trayectoria casi astronómica. Su vida se concentra en sus ojos y se reduce a un punto de intensidad máxima, sin duda, pero también de máxima irrealidad y de máxima inestabilidad. Se comprende la suprema exaltación que el hombre fáustico debe de sentir al verse así, solo y suspenso en el desierto infinito del cosmos, navegando a través de la nada eterna. Pero esta sensación de omnipotencia casi divina—o diabólica—págala harto cara, con el sacrificio de toda la realidad ajena. Esa excursión fuera del mundo pretende el empeño imposible de sustraerse a las condiciones esenciales de la vida. ¿Hay nada más parecido al suicidio?

El afán de velocidad se explaya a veces con tal ceguera y subvierte tan torpemente la jerarquía de los valores, que llega hasta anular ventajas por él mismo logradas. Ejemplo: la serie ascendente del tren, el automóvil y el aeroplano. En muchos aspectos, el tren representa una pérdida en comparación con la diligencia, el caballo o los viajes a pie, aunque por otros lados compense esa pérdida con innegables ventajas y notoria utilidad. El tren nos transporta rápidamente de un sitio a otro; pero lo hace precisamente bordeando las comarcas y sin entrar nunca dentro de ellas. En el tren surcamos las llanuras, atravesamos los valles y los ríos; pero permaneciendo siempre a infinita distancia de ellos, viéndolos como cuadros de paisaje, como telones de teatro; en suma, como otro mundo con el cual no tenemos ni contacto ni convivencia. Desde el tren contemplamos los campos, pero no vivimos en ellos. Pasamos acaso a tres metros de una flor; pero esa flor se nos antoja tan distante y remota como el perfil de las montañas en el horizonte. Y lo que abre este abismo entre nosotros, dentro del tren, y la naturaleza, allá fuera, no es propiamente la velocidad, después de todo, moderada del tren, sino más bien el hecho de que el tren traslada, juntamente con nuestras personas, también en cierto modo nuestro mundo urbano habitual, nuestra casa, con sus sillones, sus estancias, sus pasillos, su comedor, su dormitorio, su lavabo, sus servidores. En el tren seguimos viviendo como si estuviésemos aún en la ciudad. El tren es la ciudad misma que, arrastrada por la máquina, se traslada de uno a otro lugar y pasa por delante del campo, sin penetrar en él. El viajero que va *dentro* del tren ve al campo allá *fuera;* en cambio, el viajero de a pie o de diligencia está en el campo; el campo para él no es ningún fuera, sino el lugar mismo en donde vive y con quien convive.

El tren vino, pues, en cierto modo, a acentuar la radical artificiosidad de la vida moderna. Representa la prolongación indefinida

de la urbe, la conversión del mundo entero en una sola ciudad, la relegación definitiva del campo al rango inferior de espectáculo en vez de habitáculo. Por eso el automóvil significa, en primer término, un restablecimiento de la normalidad natural. El automóvil nos devuelve al seno de la madre tierra; es el perfeccionamiento del coche de caballos, pero con todas las ventajas de la mayor rapidez —y digo rapidez mayor, pero no rapidez máxima—. En el automóvil vamos adonde queremos y por donde queremos; nos detenemos en el lugar que nuestro capricho o la necesidad vital nos aconseja; nos sumergimos en la comarca y nos sentimos en ella y con ella, en vez de deslizarnos meramente sobre ella, como en el tren. Aquí templamos la marcha para alargar nuestra estancia en el bosque y junto al riachuelo. Allá aceleramos el paso, para huir del erial pedregoso y fúnebre. En el automóvil somo dueños de nuestro destino y responsables de nuestros movimientos. El automóvil es un aparato de locomoción; el tren, en cambio, es más bien un aparato de traslación. Ceñido al cuerpo el entramado metálico de las ruedas, somos nosotros mismos los que, en el automóvil, vamos por el mundo. En cambio, el tren nos lleva con nuestra casa, de un barrio a otro de la ciudad universal. El automóvil restablece el contacto del hombre con la tierra; después del tren es como un acto de contrición.

Pero el afán de velocidad mata todas estas excelencias, olvidando que la rapidez no es más que un medio y nunca un fin en sí. Tan pronto como dispusimos del motor de petróleo, inventamos el aeroplano. Mas el aeroplano no tiene otro sentido ni otra justificación que la prisa (4). Ahora bien: la prisa misma, ¿qué sentido tiene, qué justificación? Ya lo hemos dicho. La prisa se justifica por el mayor tiempo que deja disponible para las ocupaciones valiosas y gratas. Pero la embriaguez de la velocidad, al subvertir el juicio estimativo, hace aparecer como ingratas y sin valor la mayor parte de las ocupaciones y, en cambio, concede valor propio a la prisa en sí. La consecuencia de ello es que la prisa se hace todavía más apresurada, porque ahora son muchas más las cosas sin valor que tenemos que hacer y, por tanto, que deseamos despachar pronto. La prisa engendra más prisa; y en esta exaltación de la velocidad no se ve que haya, en principio, término alguno. La prisa, que entra en nuestra vida como un medio para reducir el volumen de los actos ingratos y sin valor,

(4) El aeroplano empequeñece el mundo; el microscopio lo agranda (Chesterton).

acaba por apoderarse de la vida entera y la convierte en algo ingrato y sin valor. La prisa se traga la vida. Así como la velocidad anula el espacio, la prisa del hombre moderno empequeñece y mezquiniza el alma. Repiten una y otra vez los filisteos del progreso el tópico manido de que la rapidez de la vida moderna permite al hombre multiplicar sus experiencias, aumentar enormemente sus vivencias, dando al alma una mayor riqueza de contenido. Esto es verdadero. Pero falta saber si es también bueno. Una de las subversiones típicas del juicio estimativo moderno es la creencia de que la cantidad en sí es siempre preferible, es decir, valiosa. Este juicio de fabricantes al por mayor ha sido refutado suficientemente en nuestro anterior análisis del progreso—principios formales del progreso—. ¿Qué importa que el alma esté más repleta de contenidos varios, si éstos no pasan de la superficie y resbalan sobre la piel en raudo y efímero tránsito? La prisa moderna siembra, ciertamente, las emociones a voleo. Pero estas emociones no arraigan en el alma, sino que más bien la disipan en moléculas de humo. Por eso las almas modernas son, sin duda, tan tenues y vagas como la neblina al amanecer.

El hombre actual no tiene tiempo para conservar lo que penetra en su alma. Por eso carece de intimidad. Vive fuera de sí, en la oficina, en el taller, en el cine, en el paseo, en el café, en las casas de los amigos. La habitación del hombre urbano está llena de poros, por donde a torrentes le avasalla la inminencia del tráfago exterior. El teléfono, el telégrafo, la radio, el correo, le persiguen noche y día, y le alcanzan siempre, por lejano que sea su retiro y por oculto que esté. Todavía existen en España sitios en donde se puede vivir tranquilo durante algunos días. Pero pronto habrán desaparecido también esos rincones de paz y una única urbe se extenderá desde los Pirineos hasta el Estrecho de Gibraltar. La cama turca en el comedor o en el gabinete está sustituyendo al íntimo recinto de la alcoba. He aquí un símbolo de la prisa. Todavía no tenemos en España—que yo sepa, al menos—los restaurantes automáticos. Pero este otro símbolo de la prisa absurda no tardará, sin duda, en aparecer también entre nosotros.

Con la intimidad del espíritu, la prisa ha deshecho igualmente la hondura de los sentimientos. La multiplicación de las vivencias convierte las emociones en sensaciones. No hay tiempo para pensar; no hay tiempo para ser; no hay tiempo para amar. El hombre moderno no sabe ya aburrirse; ha olvidado esa maravillosa maceración

del alma, que es la soledad: la soledad profunda, la soledad de un cuarto bien cerrado, bien defendido de los ataques exteriores, bien abastado de recuerdos, de emocions íntimas y de ese silencio absoluto, bajo cuyo amparo el alma se atreve, al fin, a salir de su agujero, para reconocerse a sí misma: o la soledad del paseo solitario, en el campo al atardecer, entre los matices de luz y de color, que acompañan al pensamiento, sin importuna insistencia, a respetuosa distancia y como tenue, pero eficaz, contrapunto. El hombre moderno tiene la desgracia de no poder aburrirse ya. Antiguamente, cuando los viajes eran largos y las noticias tardaban mucho tiempo en ir y venir, los hombres encontraban frecuentes ocasiones para sondear sus propias almas. Y lo que la vida había puesto en ellas, penetraba hondo y arraigaba firme y sellaba el carácter y determinaba el destino. Era la época en que los escritores escribían gruesos volúmenes y los lectores los leían. Hoy el hombre ya no se hace su propia vida, sino que la recibe hecha; no construye su destino, sino que se entrega a él de una vez para siempre. El escritor teme aburrir al lector y abrevia, abrevia descarnando su libro, hasta reducirlo a cuatro metáforas inéditas, sin ilación ni continuidad, cuatro saltos sorprendentes y fugaces como chispas eléctricas. El enamorado teme aburrir a su amada con el minucioso relato de su pasión, y abrevia trámites; porque, además, dentro de media hora tiene que tomar el tren para un viaje perentorio. La amada, por su parte, también teme aburrir al galán con remilgos y vanidades, y acoge gustosa la concisión del amante (5). Así, la prisa convierte el amor en capricho. Y de igual modo desvanece la amistad en el mero trato. ¿Quién tiene hoy la suprema fortuna de un amigo, de un verdadero amigo, esa compenetración integral que desconoce todo disimulo, que descorre todo velo, que disipa todo orgullo y que establece entre dos almas un tranquilo y sosegado trasiego? En el veloz ritmo de nuestra trafagosa existencia, las relaciones de los hombres, unos con otros, son quizá más frecuentes y numerosas que nunca; pero también son excepcionalmente superficiales. Compañeros de taller y de oficina, condiscípulos, allegados, encuéntranse y sepáranse como bolas de billar, sin entregar uno al otro el menor sentimiento, la menor confi-

(5) Paul Morand, en un precioso artículo sobre la velocidad—en el libro *Papiers d'identité*—, observa que las escenas de amor van abreviando cada vez más su duración, tanto en la vida como en las novelas. Y cita algunos ejemplos curiosos.

dencia, sin pedir ni dar consejo, y, sobre todo, sin abrigar esa confianza ingenua y sincera de la amistad en la amistad. En el fondo, el hombre moderno está más solo que nunca, en medio de la vorágine actual. Pero lo terrible es que no se da cuenta de esa su soledad; no puede darse cuenta de ella, justamente porque su vaporosa alma liviana es toda exterioridad y no tiene recámara íntima, adonde la voz suave del amigo pudiera llegar con su balsámico acento.

EL HOMBRE ACTUAL, ESCLAVO DEL PROGRESO

La fatal prisa amenaza devorar los más altos bienes que el progreso ha puesto en nuestras manos. La humanidad corre, jadea, lanzada hacia el futuro, como galgo en pos de liebre, sin pensar que la velocidad tiene sus límites biológicos, allende los cuales la vida misma es imposible Y lo trágico del caso es que precisamente esa prisa devoradora aparece hoy como el símbolo más auténtico del progreso. La humanidad se cree obligada, moralmente obligada, a correr hasta romperse el corazón. La culpa de este peligroso extravío—digámoslo sin ambages—la tiene Kant. La primera línea de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* dice así: «Ni en el mundo ni, en general, tampoco fuera del mundo es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad.» Y pocas líneas más adelante precisa Kant su pensamiento afirmando que la «voluntad buena» es lo único que posee en sí y por sí un «valor» absoluto. No, pues, las cosas, ni las acciones del hombre, ni las creaciones de la humanidad tienen valor; sólo es valiosa la voluntad; es decir, que sólo la actitud interna, sólo el ánimo con que hacemos lo que hacemos puede ser auténticamente objeto de juicio estimativo. El contenido, la materia de la acción, son en sí mismos indiferentes; el valor moral recae sobre la sola voluntad. Todo lo demás recibe valor indirectamente, como producto, acción o creación de la voluntad pura. Complétese ahora esta teoría de Kant—bien conocida bajo el nombre de imperativo categórico—, considerándola en su aspecto metafísico, según el cual la voluntad pura—que es idéntica a la voluntad libre—constituye un ideal, un principio regulativo para la práctica, un fin propuesto a la actuación histórica del hombre, fin situado en las lejanías infinitamente remotas de lo absoluto—y se tendrán los elementos necesarios

para comprender y para juzgar la actitud del hombre moderno ante la idea de progreso. Para el moderno, el progreso es el constante vencimiento de la naturaleza por el hombre. Y se entiende que en el término de naturaleza va incluída también la humana. El progreso es, pues, como una educación del género humano. Lo importante en el progreso no es la realización de los valores en bienes, sino la continua realización del único valor, que es la propia voluntad ideal.

Este formulismo moral de Kant—según quien lo único valioso en la acción es su forma, no su materia—conduce derechamente a una concepción también formalista del progreso, para la cual lo bueno del progreso no es el progreso, sino el progresar. El progreso no sería, pues, plausible porque produce bienes y realiza valores, sino que, por el contrario, esas cosas que el progreso produce serían bienes y tendrían valor porque las produce el progreso. Es como si dijéramos que el santo no es santo porque realiza acciones santas y piensa pensamientos santos, sino al revés, que, por ser santo, son santos sus pensamientos y sus acciones.

Lanzada la humanidad moderna en esa dirección por Kant, necesariamente había de llegar a la ceguera estimativa o, por lo menos, a una falsa aprehensión de los valores relativos y de su jerarquía. Dominado el hombre por la creencia de que el progreso es la carrera en pos de un ideal, y de que este ideal, además, es puramente formalista y consiste tan sólo en la carrera misma, en el puro correr, resulta bien explicable que haya obliterado tan gravemente su actitud para perseguir los valores objetivos de las cosas, personas y actos, y considere todos los bienes, incluso los próximos futuros, como meros trámites o etapas en la ininterrumpida progresión. De esta suerte, el hombre actual se convierte en esclavo del progreso, en vez de ser su dueño, su autor y su regidor. De esta suerte, la producción resulta incomparablemente más importante que el producto, puesto que el producto sólo vale como resultado, por decirlo así, accidental de la producción. La predominancia de la prisa en el mundo actual y la subversión de nuestras estimaciones proceden, pues, de que nuestro juicio de valor valora la producción más que los productos; y, por consiguiente, estimula la producción más que el goce del producto; y, por consiguiente también, sugiere la creencia de que el mayor mal es la detención y la quietud. Hay que progresar; hay que seguir adelante, más y más. Tenemos la obligación moral estricta de entregar a nuestros hijos el mundo en un nivel de progreso superior al que tenía cuando lo recibimos de nuestros padres. Tal es la creencia

que en el alma moderna ha hecho presa, acuciándola con urgencias implacables.

Pero aquí se oculta el eterno sofisma de «la serie infinita», complicado con el argumento formalista. Si nuestros padres nos entregaron un mundo mejor que el que recibieron y nosotros debemos situarnos en la linde de ese mejor mundo para realizar nuevos progresos y entregar a nuestros hijos un mundo todavía mejor, y si nuestros hijos, a su vez, van a tener que vivir absortos en la tarea de acrecentar más aún ese patrimonio, para legarlo engrandecido a sus descendientes, ¿quién va a gozar de tanto bien acumulado? ¿Cuándo? ¿Para qué tan afanoso esfuerzo por dilatar los límites del progreso? ¿Qué sentido tiene este continuo aplazamiento de los fines del progreso? Y aquí precisamente es donde el argumento formalista interviene para redondear el sofisma de la serie infinita. En efecto, el formalismo contesta: ese continuo aplazamiento constituye la esencia misma del progreso; porque bueno no es el producto de la acción, sino la forma de la acción, la voluntad, o dicho de otro modo: bueno es el progresar mismo, independientemente del contenido que progrese. Hasta este punto llega la ceguera de una época empeñada en situar el valor en la subjetividad pura y en no rconocer a las cosas, a los bienes, más valía que la que la subjetividad les preste.

Así se explica también la propensión de nuestro tiempo a atender principalmente a los bienes-medios, instrumentales, en vez de cultivar los bienes-fines, de valor absoluto. En efecto, los bienes instrumentales dejan siempre abierta la perspectiva hacia el futuro, justamente porque no son últimos, sino que suponen otro bien ulterior a cuya consecución sirven. El conjunto maravilloso de la técnica moderna testimonia altamente de esa propensión, notoria en nuestro tiempo, a preparar el futuro, en vez de vivir el presente. El futurismo es la actitud normal de la humanidad actual. Y ese futurismo, que aplaza indefinidamente para un eterno mañana las decisiones personales y colectivas, simboliza, a mi juicio, dos grandes males del espíritu moderno: la falta de una clara vocación y la cobardía mental.

FALTA DE VOCACIÓN CLARA

Es innegable que nuestra época no sabe bien lo que quiere hacer, lo que quiere ser, lo que estima preferible realizar. Y porque no tiene fines propios, refúgiase en la embriagadora tarea de acumular medios.

Le falta esa seguridad, esa confianza en sí misma que caracteriza la consistencia espiritual de otros períodos. Hay épocas de la historia en que los hombres, como movidos por un mismo resorte, plasman su vida en formas homogéneas, animadas de idéntico espíritu, enderezadas al cumplimiento de un ideal claro, de un ideal concebido íntimamente por todos y que a todos impone vínculos eficaces. En estas épocas de realización plena, la humanidad no busca ni duda, sino que vive, y vive con clara conciencia de estar procurando la manifestación íntegra de los valores preferidos. Las trabas sociales y morales no se sienten apenas, puesto que se consideran justamente como máximos bienes. No se apetece el cambio, puesto que se cree estar en posesión del mejor estado posible. Pero tan pronto como las formas de la vida se notan pesadas e insoportables; tan pronto como los vínculos y las constricciones dejan de ser elementos de la realidad y aparecen como caprichosas modalidades necesitadas de justificación, entonces este malestar indica que los ideales y las preferencias decaen y están reclamando su sustitución. Desde 1600 la humanidad sabe lo que no quiere; pero no ha logrado todavía determinar claramente lo que quiere. Primero creyó que lo que quería era la libertad individualista, basada en la razón uniforme, y entonces, destruyendo todos los vínculos, dió rienda suelta a la actividad de cada uno.

Pero el liberalismo reveló pronto su flaqueza y opresión; sustituía la injusticia natural de la lucha por la vida a una injusticia tradicional de una organización jerárquica; la férrea ley del salario es más dura y cruel que la vida regalada de los tiempos medievales. Pensóse luego, por un instante, que las nacionalidades basadas sobre la democracia política habrían de desenvolver una existencia variada y flexible en equilibrios internacionales y nacionales. Pero la democracia pura resulta irrealizable en una época de exaltado tecnicismo científico, y sus mejores logros dejan insatisfecho el afán de justicia social. La democracia propone largos plazos, demasiado largos para la urgencia y prisa del tiempo presente. El socialismo se aviene acaso a esperar todavía, confiando en transformar la sociedad evolutivamente. Pero el comunismo no quiere aguardar más y propugna la revolución. El ensayo grandioso de Rusia amedrenta a muchos e indigna a no pocos; pero también hace adeptos entusiastas. De esta suerte conviven en la conciencia moderna múltiples y encontrados ideales, en ninguno de los cuales nadie en el fondo cree con tranquila y evidente creencia, con esa creencia absoluta, que ignora incluso el esfuerzo de creer. Los Estados Unidos son aún liberales; representan

hoy el punto de vista social y político más antiguo dentro de la modernidad (6). Rusia es comunista. Entre ambos extremos agítase una multitud variadísima de matices democráticos y sociales. Y aun dentro de los individuos mismos conviven mal entramados ideales liberales con convicciones socialistas y democráticas. No sería difícil, pero sí harto largo y dilatado, patentizar igual falta de claros propósitos en el arte, en la religión, en las formas fundamentales de la vida moderna.

COBARDÍA MENTAL

Sin vocación netamente definida, nuestra época aplaza toda resolución plena, en espera acaso de que el mañana la traiga por milagro ya hecha y acabada. Pero el mañana camina siempre por delante y nunca el hoy puede alcanzarlo. El hombre actual teme resolverse. Tiene miedo a comprometerse demasiado. Le aterra la idea de que el futuro desmienta sus decisiones y sus juicios. En el fondo de su alma colectiva, nuestra humanidad presente es como el rico burgués, que compra las pinturas más absurdas e incomprensibles por si acaso resultaran mañana obras geniales. La multiplicación de una semicultura general, que capacita a todo el mundo para «hablar verosímilmente de todas las cosas» (Descartes), infunde en todo el mundo la inseguridad, la incertidumbre vacilante de quien no está sólidamente encajado en una convicción. De ello se aprovechan, naturalmente, no pocos audaces y algunos humoristas. El desarrollo inaudito del espíritu crítico difunde el escepticismo encubierto, y con éste la cobardía mental, el temor a creer, la huída ante la soledad de la propia conciencia.

De apquí procede, sin duda, el carácter morboso que a veces parecen presentar ciertos fenómenos de nuestro tiempo. Vivimos, por decirlo así, cohibidos por la idea que nos hacemos del progreso; vivimos acobardados ante esa obligación de empujar incesantemente la bola del progreso. Con la vista puesta en el mañana y pendientes por anticiuado del juicio que la historia futura falle sobre nosotros, no nos atrevemos a dar al aire nuestros auténticos sentimientos, nuestras verdaderas estimaciones. Temerosos de que nuestros deseos reales, nuestras preferencias profundas, nuestras valoraciones, en

(6) Charlotte Lütkens: *El Estado y la sociedad en Norteamérica*. Publicaciones de la *Revista de Occidente*.

suma, puedan ser objeto de censura o de mofa, preferimos reprimirlas, contenerlas y entregarnos a la vorágine de una vida trepidante, que embriaga y llena la mente, eximiéndonos de toda coyuntura propicia a la meditación. A Paul Morand, los Estados Unidos le producen la impresión de un pueblo en fuga de sí mismo: «no de una civilización que camina hacia el progreso, sino que huye ante espectros».

EXAMEN DE CONCIENCIA

Mucho convendría—si fuese posible—la práctica grandiosa de un ingente psicoanálisis colectivo que sanara nuestra alma y deshiciera los complejos que la agobian. En realidad, la mejor manera de servir al dios del progreso sería renunciar a adorarle como ídolo insaciable, para comprenderlo como normal símbolo de la historia humana. Restituyendo a los bienes su valor verdadero y reponiendo los valores en su auténtica jerarquía, advertiríamos pronto que el éxito no es valioso por sí mismo, sino por el valor del bien que produce; que la técnica no es valiosa por sí misma, sino por los bienes cuya producción facilita; que la prisa solamente se legitima como un medio para lograr más amplia y dilatada calma en el ejercicio de las supremas actividades. Y entonces advertiríamos también que el presente es digno de atención, tanto como el futuro, y no consentiríamos en perdernos en persecución de un mañana inaccesible, anulando acaso lo más preciado de nuestro ser actual. Cuanto más que, para mejor fecundar nuestra actividad, es decir, para mayor provecho de ese progreso mismo, es indispensable un punto de recapacitación; y si la reflexión nos demostrase que caminamos por una pista falsa, recobremos el buen rumbo, y si, por el contrario, nos convenciera de que vamos por el recto camino, consigamos con el descanso la reparación de las fuerzas y una firme confianza en la labor emprendida. Pues en parte alguna de la idea de progreso está la necesidad de que haya de marchar siempre en línea recta y continua. El progreso puede tener sus peripecias; puede cometer errores, y entonces el rectificarlos es también laborar en pro del progreso; puede necesitar descanso y concentración, y entonces la quietud en un punto o en un nivel no significa sino la preparación de nuevos avances. El mundo de los valores es muy vario y abundante. No sólo lograr es valioso; también lo es poseer. Mas para poseer hace falta calma y quietud. Nuestro tiempo prefiere lograr a poseer, prefiere producir a consumir y la

prisa del tránsito a la calma de la estadía. Pero ese amor al éxito por el éxito mismo puede acabar acarreando fatales consecuencias —fatales para el progreso mismo de la humanidad—. El logro, el éxito, no es preferible en sí, sino por el valor de lo logrado y conseguido. Además, el logro o éxito requiere un ejercicio y temple de las facultales creadoras, que sólo la posesión confiere. Si la humanidad siguiera dedicándose a batir *records* sin importarle la calidad de las cosas sobre que afincan esos esfuerzos, nuestra cultura actual podría degenerar en un fetichismo de la vana actividad, desprovisto de objetivo y de fin estimable.

Parecen, empero, iniciarse síntomas de una rectificación feliz. La guerra mundial ha dado muchas lecciones. Una de ellas ha sido, sin duda, el espanto ante la eficacia destructora a que puede llegar la técnica. La guerra mundial ha hecho ver que la técnica puede sembrar la muerte y la ruina, y que, por lo tanto, la técnica en sí misma no es buena, sino que representa un simple valor de medio o de instrumento, cuya estimación positiva o negativa depende del fin a que sirva. Esta gran lección no debe haber pasado inadvertida. Un agudo observador e interpretador de síntomas, Spengler, ha dicho muy recientemente: «El pensamiento fáustico comienza a hartarse de la técnica. El cansancio se propaga, especie de pacifismo en la lucha contra la naturaleza. Siéntese el atractivo de formas vitales más sencillas, más próximas a la naturaleza. Los jóvenes se dedican al deporte, en vez de dedicarse a los ensayos técnicos. Cunde el odio a las grandes ciudades. Se aspira a sacudir el yugo de las actividades sin alma, a eludir la esclavitud de la máquina, a huir de la clara y fría atmósfera de la organización técnica. Justamente los talentos más fuertes y creadores se desvían de los problemas prácticos y de las ciencias prácticas y se dedican a la pura especulación. Empiezan a resucitar el ocultismo, el espiritismo, las filosofías indias, las cavilaciones metafísicas de matiz cristiano o pagano, todas cosas que eran despreciadas en la época del darwinismo» (7). Esta observación de Spengler no se endereza, claro está, hacia tesis que se parezcan a las que en este discurso sustentamos. Pero tomada como visión de un aspecto actual, puede resultar para nosotros consoladora y alimentar nuestra confianza en una rectificación o, al menos, en una reflexión que replantee el problema de los fundamentos en que se

(7) O. Spengler: *El hombre y la técnica*. Traducción española en Espasa-Calpe.

basa nuestra confusa noción actual del progreso. Mientras perdure esta devoción demoníaca por la técnica como técnica, no habrá en la humanidad paz interior, paz íntima del alma; no habrá en el mundo santidad. Porque la santidad es la salvación integral; es decir, lo contrario de toda aspiración y anhelo insatisfecho. El santo está totalmente saciado y a nada aspira; precisamente porque habiendo metido la eternidad en el presente es ya lo que por siempre ha de ser y no desea nada distinto de lo que es. Pero la humanidad del progresismo ingenuo y filisteo vive en desatada aspiración, tanto más dolorosa cuanto que no fija sus ojos en un ideal claro y seguro, sino, simplemente, en el puro mañana, en la pura fe de un mejor futuro, que acentúa tanto más la insuficiencia del presente. La vida actual es ciertamente mezquina; pero lo es porque nuestra atención se posa, no en esta vida nuestra presente, sino en la imaginada vida de nuestros hijos y nietos de mañana. Y este futurismo aguza nuestra visión para las mezquindades y máculas del hoy.

Pero si, como parece, se iniciase una reflexión sobre la verdadera naturaleza del progreso, pronto se advertiría que la técnica mecánica no es por sí misma progreso, sino, cuando más, un instrumento del progreso posible. Cabría entonces la esperanza de llegar a una actitud humana que, salvando todos los bienes y todos los valores, repusiera en orden relativo y jerárquico los componentes de nuestra cultura, dándoles un sentido general claro y preciso. Justamente los formidables avances de la técnica, si fueren bien usados, podrían permitir una organización de la vida que deparase a los hombres el más deleitable comercio con los máximos valores. Podrían hacer compatible el ocio con el negocio, el trabajo con el deporte, la soledad con el bullicio, y ofrecerían a los desenvolvimientos personales tan amplios campos de facilidades que cada cual lograra configurar su vida y orientarla de acuerdo con sus más íntimas vocaciones. La herramienta técnica sirve para todo. Ésa es su grandeza. Pero su sentido se oblitera y macula cuando se la hace servir tan sólo a la fabricación de otras herramientas técnicas, en un continuo y ciego disparo hacia el futuro. Si la técnica es nuestra esclava, usémosla para nosotros, en vez de postrarnos en adoración ante ella, entregándole neciamente nuestras vidas y nuestra realidad presente.

(Del discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, titulado «Ensayos sobre el Progreso», y leído el 24 de enero de 1932.)

ENSAYO SOBRE LA VIDA PRIVADA

En ningún tiempo de la historia humana ha sido la vida tan ruidosa como en el nuestro. Sin duda, siempre los hombres —salvo escasas y notables excepciones—han querido vivir. Pero hoy, el afán de vivir, la voluntad de vida se pregonan y claman a todos los vientos. No es seguro que estas explosiones correspondan a una auténtica intensificación de la vitalidad. El que más dice no siempre es el que más quiere; y la plaza pública, el rumor de las masas, la trepidación de las actividades, muy bien pueden ocultar una penuria de la vida auténtica, la cual no es ni embriaguez, ni oleaje, ni mecánica repetición. En nuestros días, la vida suena y truena como nunca. Inunda las calles, los palacios, las salas públicas, las reuniones, los desfiles. Ha abandonado el recato de la alcoba y la soledad de la biblioteca. Nuestro vivir de hoy es un vivir extravertido, lanzado fuera de sí mismo, al aire libre de la publicidad. Y paralelamente, como fenómeno de recíproca penetración, la publicidad, la exterioridad invaden nuestros más íntimos recintos personales por mil agujeros que a propósito hemos abierto en ellos. Dijérase que nos avergonzamos de estar solos o con pocos, o que nos sentimos acobardados ante la perspectiva de habérnoslas con nosotros mismos y ajustarnos nuestras propias cuentas. En suma: los modos de nuestra vida presente prefieren lo público a lo privado. Por eso son tan aparatosos y arrogantes. Pero así como la viga no empieza a crujir hasta que empieza a ceder, así también los tumultos de una vida pública excesiva y predominante son síntomas no de mayor, sino de menor intensidad y fuerza vitales. La vida del hombre es radical, esencialmente la de cada hombre, la de cada individuo, la de cada persona. Ésta, empero, es la que justamente llamamos vida privada, para distinguirla de la vida pública, cuyas formas comunes y mostrencas, siendo de todos, no son en verdad de nadie y más propiamente constituyen la

corteza, la secreción anquilosada, mecanizada, enajenada, del auténtico vivir, que es el íntimo e individual. Entre los dos polos de la masa gregaria y de la soledad personal oscila la existencia humana. Sobre las formas colectivas de la vida descansamos, sostenidos por la base material de los usos, los gustos, las estimaciones, los pensamientos que, desprendidos de sus creadores, hállanse ya como solidificados y mecanizados cuando venimos al mundo. Pero de los íntimos senos de la persona es de donde brota toda renovación viviente. La especie se renueva por los individuos. En la soledad insobornable de cada cual es donde tiene su origen todo empuje y aliento, que transforma la faz de las cosas para cumplir el eterno destino del hombre: hacerse y deshacerse en la duración del tiempo, en la historia.

En este trabajo—que es un ensayo en el sentido más literal de la palabra—vamos a intentar una descripción de las formas fundamentales de la vida privada. No de esta o aquella vida privada —histórica—, sino de toda vida privada. Nos esforzamos por manifestar las estructuras en que la vida privada se realiza, los esquemas, por decirlo así, geométricos en que se vierte, las categorías con que se constituye. El tema está intacto. La empresa es, pues, arriesgada. Por eso decimos que debe considerarse como un simple ensayo. De la vida privada no se ha tratado nunca en general, sino siempre en particular. Los historiadores, los costumbristas, los novelistas han descrito vidas privadas de ciertas épocas, de ciertos lugares o de ciertas personas particulares. Pero el objetivo que nosotros nos proponemos es bien distinto. Nosotros quisiéramos definir qué sea ese trato o relación que llamamos «privada», a diferencia de la que denominamos «pública»; quisiéramos también caracterizar algunas de las principales formas en que ese trato o relación privada se verifica; por último, quisiéramos bosquejar las consecuencia que para la vida culta pueda tener la temible invasión de lo público en las intimidades fertilizantes de la relación privada (1).

(1) Las ideas que expongo en este ensayo fueron ya desarrolladas por mí en una conferencia que pronuncié en la Asociación de Amigos del Arte, de Buenos Aires. A su presidenta, la eximia dama doña Elena Sansinena de Elizalde, ofrezco con estas páginas el testimonio de mi rendida admiración y respetuosa amistad.

LOS ESQUEMAS FUNDAMENTALES

Consideremos esquemáticamente la relación o trato en que pueden estar dos seres humanos. Estos dos hombres pueden ser uno para el otro dos humanos «cualesquiera» o dos hombres determinados. Quiero decir que pueden «conocerse» o no conocerse. De aquí se derivan tres situaciones posibles. Primera: ninguno de los dos «conoce» al otro. Segunda: los dos «se conocen» uno al otro. Tercera: uno de los dos es conocido del otro, pero no conoce a este otro. Entiendo por «conocerse» simplemente lo que en el lenguaje más corriente se comprende bajo esta palabra. Conocer a un hombre es sencillamente saber *quién es*. Cuando yo sé quién es un hombre, éste ya no es para mí un «cualquiera», sino una persona determinada. Más adelante tendremos ocasión de precisar con mayor exactitud lo que contiene este término de conocer.

Consideremos el primer caso: la relación en que entran dos hombres cuando ninguno de los dos conoce al otro. Tenemos aquí el caso extremo, y por decirlo así, puro, de la relación pública. Estos hombres no pueden relacionarse más que sobre bases que *a priori* les sean comunes; es decir, que sean comunes a todos los hombres de su tiempo y lugar y, por lo tanto, no pertenezcan exclusivamente a nadie. Es la relación que mantenemos con los representantes de la autoridad: guardias, jueces, magistrados, funcionarios; es también la relación que mantenemos con los representantes de una profesión: tranviarios, choferes, empleados, comerciantes, taquilleros, camareros, médicos, farmacéuticos; es, por último, la relación que mantenemos con los representantes de la pura humanidad, en la calle, cuando les dejamos paso o les pedimos cortésmente perdón por haberles tropezado. Ahora bien: ¿qué de estos hombres, en esta relación, entra en comunicación o trato? Evidentemente, la parte de nuestro ser que se comunica en el trato público es lo menos propio, lo menos peculiar, lo menos personal que hay en cada uno de nosotros. Cuando yo trato con un funcionario del Estado, yo ya no soy yo, sino un ciudadano cualquiera, y ese hombre no es ya Fulano o Zutano, sino pura y simplemente el Estado. O bien el comprador y el vendedor. O bien el camarero y el consumidor. Esto quiere decir que nuestra peculiar, inconfundible, única personalidad permanece oculta en la relación pública, siendo sustituída por un ser común,

mostrenco, un concepto genérico, en el cual la individualidad real desaparece. En la relación pública no son dos vidas humanas reales las que entran en presencia y contacto, sino dos ejemplares cualesquiera de esas «especies» sociales, que son: el ciudadano, el funcionario, el profesional, etc. Las acciones y reacciones de la relación pública son, pues, mecánicas, externas; están, por decirlo así, prefijadas y definidas en la definición misma de esas especies sociales. Aquí pueden preverse los efectos, conocidas que sean las causas. Los que entran en este contacto público son a modo de «cosas», ya que en el trato público nuestra auténtica y propia personalidad queda oculta bajo esa capa exterior y mecánica de la definición colectiva.

La relación pública es, pues, esencialmente abstracta. No pone una frente a otra dos personas, sino dos conceptos. Por esto está tan minuciosamente regulada por la ley, o la costumbre, o la comunidad de convicciones colectivas. Semejante regulación no sería posible si los dos términos de la relación fuesen dos individualidades vivas, es decir, libres. Porque entonces las reacciones brotarían del seno mismo de la personalidad; es decir, de algo que, por único e intransferible, no puede en su actuación ser previsto y prefijado.

La relación pública abstracta podría también llamarse convencional por esas mismas razones. Pero este término me es poco grato; hallo en él alusiones y resonancias que se refieren a un hipotético pacto o convención entre personas libres; y más bien es lo contrario, puesto que nuestra vida se encuentra ya en cada momento con un tejido de abstracciones colectivas en que se enquista y acomoda, justamente para mecanizarse en gran parte y salvaguardar tanto mejor lo poco o mucho que le reste de auténtico, propio y personal.

Mejor llamaríamos anónima la relación pública. Lo es, en efecto, puesto que en ella se enfrontan no dos personas, sino dos conceptos abstractos; no yo y tú, sino el ciudadano y el funcionario, el cliente y el profesional. El nombre, que aspira a simbolizar lo más propio y peculiar de la persona, no hace aquí al caso. Los que se relacionan en el trato público no son éste y aquél, sino dos especies como tales. No son Fulano ni Mengano. No son nadie. La relación pública es relación entre nadie; es, pues, abstracta, mecánica, anónima. Nuestras sociedades han inventado un símbolo muy profundo del tránsito entre la relación pública y la privada: la presentación. La presentación declara los nombres respectivos de las dos personas que se ponen en presencia; y añade unas cuantas indicaciones encaminadas a abrir a cada una algunas, bien que ligeras,

perspectivas sobre la personalidad real de la otra. Dos personas que han sido «presentadas» acaban de romper el anonimato. El trato entre ellas adopta desde este momento un carácter cualitativamente distinto. Algo de la intimidad de ambas penetra en sus vidas respectivas. Ya entre ellas existe algo peculiar, propio, único. Nos hallamos en el umbral, por decirlo así, de la relación privada.

El segundo caso de nuestro esquema general era el de dos personas que «se conocen» una a otra. En él se resumen y condensan todas las relaciones de vida privada. Ya no son dos abstracciones las que se hallan en presencia, sino dos vidas reales, dos individualidades inconfundibles, dos personas verdaderas. Por debajo de la costra que lo colectivo, lo social, lo profesional, lo político han criado en torno de la auténtica personalidad, despunta ahora algo al menos del yo íntimo, de lo que cada uno verdaderamente es, siente y quiere; algo al menos de la peculiar e intransferible vida. El símbolo de la presentación, la ruptura del anonimato, han levantado un pico de esa cubierta y vestidura común, con que públicamente vamos por el mundo; y por esa abertura podrá ahora ya deslizarse entre los «conocidos» un nuevo tipo de relación que ponga en verdadero contacto las dos personas vivientes. Tal es la relación privada.

La relación privada es, pues, por de pronto, lo contrario de la pública. Si ésta es abstracta y anónima, aquélla será concreta y nominal. Si ésta se funda en regulaciones objetivas, colectivas, de todos y de nadie, en conceptos genéricos de funciones, profesiones y propiedades universales, aquélla, en cambio, tendrá su base en un mutuo «conocerse»; es decir, en una manifestación de lo interior y peculiar, de lo propio y único, de lo íntimo, en suma. La forma más pura y perfecta de la relación privada sería, pues, la total compenetración de dos almas. Ahora bien: este extremo es radicalmente inaccesible. Las almas son en absoluto impenetrables. Así como dos cuerpos físicos no pueden ocupar un mismo lugar, así tampoco dos vidas, por mucho y muy sinceramente que se esfuercen en ello, pueden eliminar ese último residuo de dualidad, que irremediablemente separa al yo del tú. La vida es intransferible. Yo no puedo confiar a otro el encargo de tomar por mí las resoluciones que constituyen mi vida; pues aun cuando ello fuera por milagro factible, siempre seguiría siendo mía exclusivamente la solución de entregar mi vida a ese otro y también mía la tácita, pero imprescindible repetición constante de esa definitiva dejación.

El extremo, pues, de la relación privada, la total compenetración de dos vidas, constituye una forma inaccesible, irrealizable. Pero, como toda forma extrema, explica y patentiza el sentido de las formas medias. Y así, la vida privada se desenvuelve en infinitas gradaciones y matices que oscilan entre los dos polos de la absoluta publicidad—cuando la persona desaparece por completo bajo la vestidura social—y la absoluta soledad, en donde la persona vive íntegra y absolutamente su vida auténtica. Los grados diversos que entre esos dos polos se sitúan, estarán más o menos teñidos de carácter público o de matiz privado, según el volumen y densidad propios de cada vida personal. Hay almas tan tenues y diminutas, que sólo viven de las valoraciones colectivas y sociales aprendidas y recibidas de fuera. Son almas que aun en la soledad siguen alimentándose de puros lugares comunes y haciendo vida pública, incluso en lo más privado; son seres cuya existencia y pensamiento reproduce dócilmente los tipos y tópicos sociales vigentes en su mundo. Otras almas, en cambio, más profundas y originales, alientan auténticas en la intimidad y sienten lo común, lo anónimo y mostrenco como una traición a sí mismas, como una enajenación imperdonable. Cosa parecida sucede también con las distintas épocas históricas, de las cuales unas cultivan más la relación privada, íntima, peculiar, mientras que otras se agotan en la repetición colectiva de modos predominantemente públicos y comunes.

Quédanos todavía por examinar el tercer caso de nuestro esquema general, el caso de que uno de los dos sea «conocido» del otro, pero no conozca a este otro. Es el caso de la fama. El hombre que es conocido sin conocer a quienes le conocen, es el hombre famoso. Esta estructura, que podríamos calificar de conocimiento (o desconocimiento) sin reciprocidad, no cambia naturalmente, ni por la cuantía ni por la calidad de la fama. La fama puede ser mucha o poca. Se puede ser muy famoso, es decir, ser conocido por muchos a quienes no se conoce; o se puede ser poco famoso, cuando son pocos los que conocen sin ser recíprocamente conocidos. También puede la fama ser buena o mala. Pero mucha o poca, buena o mala, la fama consiste siempre en ese esquema del conocido que no conoce a quienes le conocen. La fama local es tan fama como la universal; y la mala fama no deja, por ser mala, de ser también fama.

Ahora bien: precisamente esa mezcla particular de relación pública y privada, que existe en este esquema, es la que explica algunas peculiaridades de la fama. Por de pronto, explica el doble sentimiento de atracción y repulsión, que provoca la idea de ser famoso. En efecto: la fama establece una relación bifurcada, doble, pero no recíproca; una relación pública para uno y privada para el otro. El hombre famoso, puesto que no conoce a quienes le conocen, contempla a éstos desde el punto de vista de la relación pública, es decir, que no tiene en su vida la vida de ellos; mientras que, por el contrario, ellos, que «conocen» al hombre famoso y saben su nombre, su rostro, sus hábitos y aun ciertas intimidades, tienen en su vida la vida de él. Esto, empero, produce en el hombre famoso cierta exaltación gozosa: la de ver que su vida personal existe como tal vida personal para otras vidas, las cuales, en cambio, no existen como tales vidas personales para él. Mas, por otra parte, esta gozosa exaltación tiene también su reverso. El hombre famoso experimenta también un sentimiento de dolor y más propiamente de azoramiento, al saberse famoso; porque ve su personalidad íntima *publicada* y, por decirlo así, despersonalizada, transformada en algo común de muchos, convertida en cosa pública. En efecto: al entrar sin reciprocidad en las vidas anónimas, incógnitas, de los otros hombres, la vida del hombre famoso se desprende, por decirlo así, del tronco de su yo íntimo y corta toda relación de fluencia y continuidad fecundante con la propia personalidad. Ahora bien: una vida que vaga desasida de su raíz personal, una vida sin yo que la viva, no es ya vida, sino cosa. La vida del hombre famoso deja en cierto modo de ser *su* vida y se convierte en *una* vida; de sustantivo propio se transforma en sustantivo común, es decir, en cosa. Por estas razones se comprende el doble sentimiento de atracción y de repulsión que la idea de ser famoso ejerce sobre los hombres. Por un lado, la fama exalta al hombre famoso, que se siente *más* que los demás hombres, puesto que su vida experimenta una como dilatación al existir para otras muchas, que no existen para ella. Mas, por otro lado, la fama deprime al hombre famoso, por cuanto que le arrebata su vida, le priva de la propiedad privada de su vida y la convierte en puro objeto para los demás.

El hombre famoso se despersonaliza, pues, en hombre público —o mujer pública. Hace el sacrificio de su yo. No es ni cosa ni persona. La relación pública entre cosas (los hombres como simples cosas) no es, en la fama, unilateral y recíproca. Tampoco lo es la relación privada entre personas. Pues la pública se basa en el «no conocerse», que es conocer al hombre como si fuera cosa. La privada, en cambio, se basa en el «conocerse» dos personas, que es un

conocerse esencialmente recíproco. Parece necesario someter a un análisis detenido esta modalidad del conocer, que llamamos «conocerse».

¿QUÉ ES CONOCERSE?

De los muchos equívocos que se esconden en el término conocer, el de más bulto es quizá el que existe entre conocer una cosa y conocer a una persona. Para ambos casos empleamos la misma palabra: conocer. Pero los sentidos en ambos casos son tan diferentes que a veces, en cierto modo, pueden llegar a ser antitéticos. A primera vista extrañará acaso que hablemos de equívoco entre el conocimiento de las cosas y el de las personas. Parece en efecto, que su equiparación ha de ser llana y natural. Pues, en efecto, ¿qué es conocer? Sin duda, conocer, en su sentido más general, es saber lo que algo es. Y ¿qué diferencia puede existir entre saber lo que es una cosa y saber lo que es una persona?

Pero hagamos una primera reflexión, sencilla y gramatical, sobre esta última frase que hemos escrito. En puridad no puede formularse de esa manera. La expresión «saber lo que es una persona», contiene, en realidad, una incorrección. Debiéramos haber dicho: «saber *quién* es una persona». Para las cosas podemos emplear el *qué;* pero para las personas debemos usar el *quién.* El relativo de cosa y el de persona están claramente distinguidos en las reglas del idioma; aunque acaso no tan netamente en el uso—lo cual obedece también a razones profundas. Ahora bien: si accedemos a esta rectificación; si consentimos en formular nuestra definición diciendo que conocer a una persona es «saber quién es la persona», acométenos al punto una cierta desazón e inquietud. No estamos satisfechos. Porque comprendemos más o menos vagamente que «saber lo que es una persona» y «saber quién es una persona» no significan lo mismo. Yo puedo saber quién es una persona y no saber lo que es. Puedo saber su nombre y familia, su punto de origen, su residencia, y, en cambio, no saber cuál sea su profesión, ni su carácter, ni sus costumbres, ni sus preferencias, ni su modo de reacción. Pero, por otra parte, puedo saber todo eso—o creer que lo sé—y no tener trato con esa persona, ni siquiera superficialmente. En este caso expresaré mi situación con respecto a ella diciendo: «sé quién es, pero no le conozco». En el caso del hombre famoso, todos (o muchos) sabemos quién es, pero no le conocemos. En este giro conocer valdría

tanto entonces como tratar, tener comercio. Mas como el trato con persona implica necesariamente reciprocidad, resultaría que en este giro peculiar conocer significaría, en realidad, «conocerse» mutuamente. El conocimiento de la persona sería, pues, un conocimiento muy extraño que contendría no sólo el saber yo de esa persona, sino el saber esa persona de mí. En el conocimiento de la persona, el objeto conocido ha de ser también, por su parte, sujeto cognoscente. Lo cual, en cambio, no sucede en el conocimiento de la cosa, que permanece, por decirlo así, quieta y pasiva en la relación de conocimiento y no responde a mi conocimiento con el suyo. Diríamos, pues, con fórmula quizá sorprendente, pero exacta, que la cosa agota su ser en el ser conocida, mientras que la persona contiene un último residuo activo que se revuelve hacia quien la conoce para por su parte, y a su vez, conocerle también.

O dicho de otro modo: La cosa es objeto y únicamente objeto, mientras que la persona no es nunca sólo objeto, pues en el fondo de ella queda siempre un resto irreducible a la objetividad pura, un residuo que no puede ser nunca puro objeto, sino siempre subjetividad. Y, en realidad, a quien aludimos con el nombre de persona es a ese fondo de irreducible subjetividad. Pues persona llamamos precisamente a lo contrario de cosa, a lo que no es cosa, a lo que no puede ser cosa, a lo que no puede ser objeto. En este sentido estricto, la persona, por tanto, no puede ser conocida, ya que no puede ser objeto. En puridad, el conocimiento de la persona es radicalmente imposible.

Pero acaso se arguya que, en puridad, también el conocimiento de la cosa es radicalmente imposible; porque la cosa también contiene siempre un último residuo que elude nuestro conocimiento, un resto que no sabemos lo que es, un perenne fondo incógnito y problemático; y que precisamente los esfuerzos del conocimiento, de la ciencia, se encaminan hacia la paulatina conquista de ese último punto rebelde, de ese eterno problema.

Pero el residuo incógnito de las cosas no es por sí mismo rebelde al conocimiento, sino que más bien lo aguarda y lo reclama. La diferencia entre la cosa y la persona es radical e irreducible. En nuestra relación cognoscitiva con la cosa partimos del supuesto fundamental de que lo que varía, lo que cambia, lo que progresa acaso y aumenta no es la cosa misma, sino nuestro conocimiento de ella. Nosotros podemos saber de la cosa mucho o poco; pero lo que en la cosa resta por saber está ahí, está en ella aguardando a que llegue quien

lo descubra. En cambio, en nuestro trato o «conocimiento» con una persona, ese residuo último no se nos aparece como algo quieto y dispuesto para ser descubierto, sino más bien como una absoluta originalidad de acción y creación, como una fuente prístina de donde manará no se sabe qué. La cosa está toda entera ante nosotros; de nosotros depende el conocerla más o menos. Pero la persona que se halla ante nosotros está viviendo, es decir, actuando, haciendo algo. Y ese algo que la persona está haciendo es nada menos que sí misma; está haciendo su propio ser. La cosa tiene su ser de una vez para siempre; lo que es, lo es hoy, mañana, en todo tiempo. Pero la persona no es, sino que vive; no tiene un ser fijo, constante, definible, igual en todo tiempo; el ser de la persona es un puro proyecto y además modificable siempre, un programa que se realiza en el tiempo y que al mismo tiempo que se realiza se proyecta, como un actor que fuera él mismo componiendo su papel al mismo tiempo que lo va ejecutando. Si nos acontece hallar en una cosa una conducta inesperada, ello no nos inducirá a suponer que el ser de la cosa sea mudable, diverso en momentos diversos, inestable y advenedizo, sino que pensaremos que nuestro conocimiento de la cosa es incompleto, manco e insuficiente. La cosa se convierte entonces para nosotros en problema; es decir, que de nuevo nos planteamos la cuestión de su esencia y nos preguntamos lo que es. Pero no dudamos de que tiene ya ese ser y esa esencia que buscamos. No dudamos de que en todo tiempo, en el pasado como en el presente y en el futuro, la cosa posee una misma y única naturaleza; más o menos integralmente conocida y cognoscible, pero estable, firme y fija. Por el contrario, la persona nace, se hace y muere; su ser no es, sino que se crea al vivir y viviendo. El ser de la persona no está ahí puesto, esperando a que un sujeto cognoscente le conozca, sino que se hace con lo que en cada momento el hombre viviente se propone ser y hacer de su vida.

En suma: las cosas tienen naturaleza, son naturaleza. Las personas, en cambio, son libertad pura. Vivir es hacer; es tratar con las cosas y con los demás hombres; es andar, correr, comer, beber; es también desear, querer, apetecer; es pensar y averiguar lo que son las cosas, para hacer con ellas nuestra vida; es construir y derribar; es mandar y obedecer; es acometer empresas; es instituir Estados; es sufrir, gozar, organizar el deleite y el dolor, desde los más toscos y primitivos modos hasta los más refinados y complejos. Y toda esta actividad constante, en la cual la persona humana va creándose su

ser ausente y descubriéndose a sí misma en la ejecución, viene impelida por un primario resorte que, en última instancia, no es sino libertad creadora, lo contrario de la naturaleza, lo más opuesto a la objetividad.

Por otra parte, entre la cosa y la persona hay esta otra diferencia esencial: que la cosa es puro elemento del mundo, puro objeto, mientras que la persona es siempre además sujeto; es un yo para quien existe un mundo. En la relación que yo mantengo con las cosas, éstas están en mi mundo, existen para mí, pero yo no existo para ellas; la conducta de las cosas es la que tiene que ser por su naturaleza y esencia, esté yo en relación o no con ellas. En cambio, en el trato que yo mantengo con las personas, éstas están en mi mundo y existen para mí, como si fueran cosas; pero, además, yo existo para ellas, estoy en el mundo de ellas. Ese existir yo para ellas, ese estar yo en el mundo de ellas, como ellas están en el mío, hace que la relación de mi yo con personas se diferencie totalmente de la relación de mi yo con cosas. La relación entre cosas o entre persona y cosa acontece con elementos de un mismo mundo, de *mi* mundo. Pero una relación entre dos personas no es relación entre partes dentro de un mismo mundo, sino relación entre dos mundos. Cada persona, puesto que es radicalmente sujeto, tiene su mundo; es un mundo. Y al entrar en relación dos personas, son realmente dos mundos los que entran en relación; y yo no puedo adoptar cuando me relaciono con otra persona la misma actitud que cuando me relaciono con una cosa de mi mundo. Conocer una cosa de mi mundo es saber lo que es, saber su esencia y poderla manejar y tratar a sabiendas, puesto que esa esencia sabida es constante, inalterable, invariable, fija. Pero en mi relación con una persona existe una incógnita radicalmente indespejable, a saber: que esa persona constituye un mundo, es decir, una totalidad original, única. Cuando en mi mundo se ha introducido el otro mundo de esa persona, necesariamente ha tenido que acontecer que mi mundo, a su vez, se introduzca en el de esa persona. Y ni ella podrá nunca «conocer» las variaciones que en mi mundo haya producido su llegada, ni yo podré nunca «conocer» las variaciones que en su mundo haya producido mi llegada. Esto justamente es lo que expresábamos diciendo que así como la persona con quien me relaciono existe para mí, también yo existo para la persona con quien trato. Lo cual, empero, no acontece en mi relación con las cosas, ni menos en la relación entre las cosas.

Por eso decíamos también que el conocimiento de las cosas es «descubrimiento» de su esencia, de una esencia que es lo que es en todo tiempo. En cambio no puede haber, en realidad, conocimiento de las personas, puesto que las personas son pura subjetividad, mundos totales que, al entrar en mi mundo, se alteran esencialmente y cuyo ser va siendo y va creándose al hilo del tiempo en el vivir activo y fecundo.

¿En qué sentido podremos, pues, emplear con justeza la expresión de conocer a una persona? Esta expresión no será justa y legítima más que en uno de estos dos casos: o dándonos clara cuenta de que alteramos el sentido auténtico de la palabra persona, o dándonos clara cuenta de que alteramos el sentido auténtico de la palabra conocer. Veamos uno y otro caso.

Podremos tolerar la expresión de conocer a una persona, si queda bien convenido que por persona entendemos no el último residuo inaprehensible de la pura subjetividad creadora, sino la costra exterior de formas fijas, de conductas estereotipadas, de cosas naturales, en suma, biológicas y sociales, que envuelven la auténtica persona libre. Entonces conocer a una persona es lo mismo que conocer a una cosa; es, en realidad, conocer lo que la persona tiene de cosa; es conocer la persona convertida en cosa. Y, en efecto, la persona tiene por fuera mucho de cosa natural: tiene un cuerpo con una anatomía y una fisiología perfectamente cognoscibles; tiene un alma con unos fenómenos psíquicos también cognoscibles; tiene una estructura o mentalidad colectiva que igualmente puede conocerse, porque repite la de todos los hombres de un época y de un lugar; tiene, en fin, una profesión o función social con unos modos de conducta y de reacción prefijados en leyes, costumbres, usos y maneras. De suerte que armado yo de esos conocimientos acerca del cuerpo, del alma, de la mentalidad y de la función de una persona, puedo llegarme a ella, y lo mismo que manejo una cosa conocida—el vapor, la luz, la electricidad—manejar y tratar esa persona con la seguridad de obtener la reacción esperada.

Yo sé que, de diez a una, un hombre detrás de una ventanilla, dará automáticamente tales o cuales reacciones previstas a tales o cuales acciones mías, conocidas también. Yo sé que, en determinadas condiciones, las personas de determinada época y lugar responden de tal o cual modo a tales o cuales estímulos. El trato general entre humanos se basa todo él en esta clase de conocimiento de lo que en las personas hay de objetivo y despersonalizado o convertido

en cosa. La relación que hemos llamado pública se basa en estas convicciones generales de que las reacciones humanas obedecen, como cosas o dispositivos mecánicos, a leyes físicas, genéricas, invariables. Si, pues, por conocer a una persona se entiende conocer lo que en la persona hay de objetivo, es decir, de cosa accesible al conocimiento —anatomía, fisiología, psicología, sociología, profesión, etc.—, no existe inconveniente alguno en admitir este uso de la expresión. Pero quedará bien entendido que esa costra de cosas y funciones mecanizadas no es la persona misma, sino la envoltura «natural» y «social» en que la auténtica personalidad vive. Yo bien sé que un gran número de personas son bien poco personas, en el verdadero sentido de la palabra. Bien sé que en muchas personas el elemento externo, lo común de muchos, lo tópico, lo social, las convicciones y reacciones mostrencas, predominan hasta el punto de reducir a la nada, o casi, la savia de la verdadera personalidad. Por eso una persona es tanto más fácil de conocer cuanto menos persona es. Y por eso también el trato y relación pública, el que relaciona entre sí la parte no personal de las personas, es el tipo más frecuente de trato y relación.

Pero junto a este sentido de la expresión—conocer a una persona—es también posible otro, en el cual la alteración del significado propio recaiga sobre la voz conocer. Si convenimos en emplear el verbo conocer en un sentido distinto del que tiene cuando lo aplicamos a las cosas, entonces será también admisible el hablar de conocer a una persona. Pero ¿qué sentido puede darse a la palabra conocer, que no sea el de saber lo que algo es, la esencia de algo? Retrocedamos al punto de nuestra exposición en que advertíamos que conocer a una persona vale tanto como tratarla y, por consiguiente, implica mutualidad de comercio y significa más bien «conocerse». Este mutuo conocimiento y trato es el que puede conferir la expresión «conocer a una persona» un sentido admisible y hasta plausible. Pero entonces conocer a una persona no significaría ya saber qué cosa es esa persona, su anatomía, fisiología, psicología, mentalidad, profesión, función, etc., sino qué persona hay realmente tras esas cosas. Ahora bien: es imposible conocer (en el sentido de saber la esencia) a la verdadera persona. Ese trato o comercio mutuo que designamos con el término de «conocerse» no será, pues, ciencia, conocimiento, saber. No será relación cognoscitiva, sino más bien intuitiva, directa, viviente. Por eso justamente el «conocerse» es trato y comercio, y no definición por conceptos. La persona, el último fondo intransferible de cada vida, es estrictamente individual. No

puede ser conocido; no puede ser reducido a conceptos. Sólo puede ser intuído, penetrado por acto directo, por contacto inmediato de vida a vida. En las cosas, la individualidad es un accidente; el ser de las cosas es, como ya hemos dicho, un ser fijo, estable, idéntico a sí mismo en todo tiempo; la cosa individual es individual en función de sus relaciones regulares con otras cosas. La individualidad de la cosa es, pues, un producto, una resultante de lo que acontece entre las cosas; pero no es el seno que produce o, mejor, crea el acontecer mismo. Pero la individualidad de la persona es justamente lo contrario; es sujeto único, es aquello *para quien* existe un mundo, su mundo; es, pues, lo que crea y produce el acontecer de su vida; es lo que hace la vida y, haciéndola, se hace a sí mismo. Conocer la individualidad personal viviente como se conocen las cosas, esto es, reduciéndola a conceptos genéricos, sería tanto como destruirla, aniquilarla, desindividualizarla. Por eso, el único modo de llegar más o menos a ella es entrar en ella. Y para entrar en ella no hay otra manera que vivir con ella. Así, pues, el modo de esa intuición que pone en relación dos personas es el mutuo trato o comercio, es la compenetración, la convivencia, la simpatía, la compasión. Pueden usarse aquí cualesquiera palabras que aludan a esa intercomunicación de las almas, en la cual un tú (no una cosa) existe para un yo viviente. Cualquiera de esos vocablos, si vertemos en él la vivencia de intuición directa, expresará suficientemente lo que es ese «conocerse», en qué consiste el trato o relación privada (2).

El trato o comercio entre personas, ese «conocerse» que constituye el contenido de la relación privada, procederá en su advenimiento por el doble proceso de la selección y la penetración. El tránsito de la relación pública a la privada supone, en efecto, una selección entre las múltiples personas con quienes puede verificarse la mutua convivencia. Pero supone además una progresiva penetración o, mejor dicho, compenetración de los dos que conviven. Existen, pues, grados y planos de profundidad en la vida privada. Intentaremos describirlos.

Partamos de la vida pública. Esta se dilata sobre un plano de dimensiones máximas, indefinidas, iguales al mundo mismo. En efecto: puesto que en la relación pública el hombre no es persona, sino cosa, concepto genérico de funciones o profesiones, es claro que dicha relación comprende el ámbito total del mundo. La individualidad no cuenta aquí. Todo hombre, cualquier hombre, forma en el nexo de la relación pública, que se verifica, por lo tanto, sobre el plano más amplio de la vida y ocupa toda la extensión que puede contenerse en el horizonte vital de cada uno.

Dentro de esa máxima extensión, que ocupa el plano de la vida pública, tiene que sobrevenir un recorte, una selección, para que empiece a poder haber vida privada. Con esa primera selección se inicia, pues, la vida privada. El momento inicial de la vida privada consiste en señalar, entre todos los hombres presentes, algunos con los cuales nos hallamos más dispuestos o gustosos de emprender una relación de convivencia, de mutuo trato, de recíproco «conocimiento». Existe, pues, en el umbral de la vida privada, un elemento estimativo, una preferencia. ¿Motivos de esa predilección? No pueden reducirse a sistema. Aquí juegan su libre juego las atracciones y repulsiones espontáneas, las afinidades electivas. A lo sumo puede suponerse una cierta intuición de similitud entre el que prefiere y el preferido. Pero estos primeros iniciales ensayos de relación no son

---

(2) Sería interesante—curioso, al menos—investigar si cabe, y en qué sentido, distinguir en las relaciones que mantenemos con las cosas dos formas correspondientes y semejantes a las que hemos llamado pública y privada. En realidad, nuestras relaciones con las cosas son todas de un mismo tipo, puesto que la cosa es siempre íntegramente cosa, naturaleza, y no, como el hombre, una mezcla de cosa y persona, de objeto y sujeto, de naturaleza y libertad. Sin embargo, metafóricamente cabría distinguir en nuestro trato con las cosas dos formas: el trato con las cosas que conocemos y el trato con las cosas que no conocemos. El primero, que llamaríamos la técnica, opera sobre cosas conocidas, y podría por ello compararse con la relación pública. El segundo, que sería más bien la investigación científica, pone al hombre no frente a cosas propiamente, sino frente a problemas, a interrogaciones, y, por de pronto, es un simple deseo o afán de saber lo que sean las cosas. Podría compararse acaso con la relación privada. No sólo porque el sentimiento de lo problemático supone en el sujeto una fuerte dosis de libre personalidad, sino también porque descubrir en las cosas problemas es prescindir en ellas de lo ya sabido, y reanudar con ellas una relación prístina, de carácter único y *quasi* personal. También podría compararse con la relación privada la que mantenemos con objetos teñidos de afecto y veneración personales; en este caso, la cosa pierde en cierto modo su carácter genérico o específico, y acentuando su individualidad propia se convierte también en *quasi* persona. Otro tanto—más fácilmente aún—puede ocurrir con animales. La relación artística con las cosas es de otro tipo, que no podemos analizar aquí, aunque también guarda cierta semejanza con la relación privada.

definitivos. En general, el acceso a la relación privada no es nunca definitivo. Por muy dentro que se haya penetrado en la convivencia privada, siempre es posible la expulsión, la ruptura de relaciones y la vuelta de las dos partes a la vida y relación meramente públicas. Pero, sobre todo, en este primer plano de la vida privada, en esta región casi todavía pública, en donde se verifican los tanteos, los ensayos, las pruebas, por decirlo así, de admisión a la intimidad, son frecuentes las falsas entradas, seguidas de precipitadas repulsiones, que devuelven a la relación pública a quienes indebidamente habían penetrado en la privada.

Este primer plano de la vida privada, que linda todavía con el de la pública, no tiene, claro está, la extensión máxima del ámbito público. Pero es lo suficientemente vasto todavía para que la entrada y salida de los elementos personales se haga con facilidad y abundancia. En este plano podemos, sin grave riesgo, devolver al ámbito público una relación que empiece a hacerse desagradablemente privada. Podemos, por el contrario, también sin grave riesgo, iniciar prudentemente la convivencia privada—a modo de tanteo y ensayo—con algunos que venían estando con nosotros en mera relación de trato público. Ahora bien: hay un caso posible, y con frecuencia real, que plantea difíciles y graves problemas sociológicos y aun históricos. Es el caso de que el horizonte vital de una persona sea tan reducido que prácticamente se establezca por fuerza una convivencia privada con *todos* los demás hombres existentes en su vida y que, en suma, para él el ámbito de lo público coincida con el ámbito de lo privado. Es el caso de la vida local; es el localismo. Aquí, en realidad, la distinción entre vida pública y vida privada no se verifica. Toda la vida es a la vez pública y privada. Mas no en confusión, sino en irrupción. Quiero decir: que no es que las dos vidas, la pública y la privada, se fundan armoniosamente en una sola vida idílica o paradisíaca, de edad de oro, sino que las dos se entremezclan, irrumpen la una en la otra, a veces violentamente y siempre de modo que esas irrupciones menoscaban más o menos la pureza de los tratos, tanto públicos como privados. Las abstracciones—las cosas—de la vida pública se llenan con personas muy concretas e individuales, y por ello se falsean en su esencia. Recíprocamente, las individualidades personales sostienen el peso de las abstracciones colectivas, sociales, con menoscabo de su pura singularidad personal. Por eso es tan frecuente en la vida local que los actos públicos tengan motivos privados—personales—y queden así maculados con el estigma

de la injusticia, la iniquidad y aun la ilegalidad. O que los actos privados sean movidos por consideraciones de carácter público, abstracto, social y empañen o anulen relaciones de intimidad privada, a veces exquisita. El alcalde de un pueblecito difícilmente verá en un vecino al vecino puro, al concepto puro de vecino, sino que llenará ese concepto con la individualidad concreta de un amigo simpático o de un enemigo antipático. E inversamente, sobre la pura relación íntima y personal que pudiera anudarse entre dos personas de una misma localidad exigua, gravitan, a veces con trágica pesadumbre, cargas de tipo colectivo, externo, social, de clase, de familia o de partido. Capuletos y Montescos aniquilan el amor de Romeo y Julieta.

Esta coincidencia de los planos público y privado en la vida local asume, a veces, también formas históricas. La vida primitiva es predominantemente local. La dificultad de discernir en ella claramente lo público de lo privado produce consecuencias importantes. Así, las variaciones en el tamaño del horizonte vital pueden explicar muchas veces las variaciones de estructura social y política en los grupos humanos. En la antigua Ciudad-Estado, el localismo, con su confusión de lo público y lo privado, produjo consecuencias de valor histórico considerable, y la disolución de esa forma política se debió, en no pequeña parte, a la amplificación del horizonte vital, que favoreció la distinción entre lo público y lo privado. También en la Edad Media el localismo de la vida acarreó importantes consecuencias; la confusión entre lo público y lo privado llegó a términos tales como el feudalismo, que es, en su esencia, la forma política manifestativa de esa confusión. Y precisamente el feudalismo empieza a disolverse cuando el horizonte vital empieza a dilatarse y permite ya discernir con mayor precisión entre las relaciones públicas y las privadas.

El primer plano de la vida privada es, pues, ese de los ensayos y tanteos. En esta región intermedia entre el trato netamente público y el trato francamente privado verifícase el tránsito hacia ese mutuo «conocerse» en que consiste la relación privada. Mas como ese tránsito es expuesto y peligroso, la sociedad humana lo ha envuelto en formas y fórmulas encaminadas, por una parte, a facilitarlo, a hacerlo posible, y por otra parte, a dificultarlo para que, si se realiza, se realice con las máximas garantías de autenticidad. La primera de esas fórmulas introductivas es la presentación, cuya finalidad consiste en hacer posible una iniciación del trato privado. Para ello, la presentación empieza por romper el anonimato. Decláranse los nom-

bres, con lo cual, en cierto modo, se abre un acceso a la personalidad singular y se practica una brecha en el cerco de abstracciones generales que envuelven la intransferible intimidad. A la ruptura del anonimato añádense acaso algunas indicaciones personales que orientan la posible relación de mutuo «conocimiento». La presentación es, pues, una como opción al trato privado. Pero no lo verifica, no lo inicia realmente, sino que se limita a crear la posibilidad de que, en efecto, llegue a realizarse, abandonando la efectividad del comercio privado a la ulterior voluntad de los presentados. La presentación no autoriza por sí sola a mayores intimidades, las cuales tienen, por decirlo así, que irse conquistando en paulatina y siempre revocable entrega.

Para acentuar ese carácter, a la vez de portillo abierto y de valladar difícilmente franqueable sobrevienen después de la presentación cierto número de convenciones o ritos sociales que, por un lado, encubren la persona, eludiendo el trato, y, por otro lado, facilitan la progresiva compenetración. La cortesía es el nombre con que designamos buen número de esos ritos o convenciones. Entre los usos de la cortesía merece especial atención el saludo. El saludo es propiamente un signo, mediante el cual las personas presentadas, es decir, en potencia de trato privado, se recuerdan unas a otras y se reiteran su favorable disposición a continuar o intensificar el trato. Negar el saludo significa, pues, reintegrar en la mera relación pública a la persona con quien se tuvo un amago de trato privado. Pero conceder el saludo no significa tampoco, por otra parte, practicar ya el trato privado. Significa tan sólo estar dispuesto a practicarlo en la cuantía e intensidad, poca o mucha, con que se venga practicando. Es, pues, por un lado, una facilidad para la continuación e intensificación del trato; pero, por otro lado, es una reserva y contención, tras la cual podrá venir o no venir esa continuación e intensificación posibilitada.

Después del saludo tiene también especial importancia la visita. Esta ya es francamente trato, relación de convivencia mutua. Pero mil matices variados confieren a la visita una significación característica en el proceso de la mayor o menor intensidad del trato. La visita «de cumplido» significa netamente el consentimiento a seguir practicando la relación privada; pero, por otra parte, significa también la resolución de no conceder al mutuo trato más de lo que se le ha concedido hasta ahora. Aquí encontramos también ese doble aspecto y sentido de todas las convenciones corteses, el de facilitar y, al mismo tiempo, dificultar la relación: encubrimiento y descubrimiento a la vez de la intimidad personal.

Así, las convenciones de la cortesía permiten variar de múltiples maneras la proporción personal de entrega y de reserva que ponemos en cada una de nuestras relaciones privadas. El proceso de intensificación camina, empero, paralelamente al proceso de selección. Conforme vamos penetrando en regiones más profundas de intimidad, va siendo menor el número de las personas que tienen acceso a esas regiones. Y esas personas, cada vez menos numerosas, cada vez más escrupulosamente seleccionadas, que acceden a los más íntimos planos de nuestra vida, van prescindiendo también cada vez más de los usos, modos y convenciones de la cortesía habitual. De suerte que, cuanto más se va afianzando y ahondando la relación privada, menos necesarias son ya esas fórmulas de cautela y reserva, que a la vez abren y cierran los accesos de la vida privada. De las obligaciones que la cortesía impone están exentos los amigos íntimos. En efecto: las fórmulas sociales ya no tienen sentido para ellos. La finalidad de esas fórmulas es, como hemos visto, regular, como válvula de seguridad, el ejercicio de los esfuerzos encaminados al trato íntimo. Pero el amigo, el que ya ha llegado al trato de máxima confianza, al «conocimiento» mutuo más profundo, no necesita de tales ritos corteses. Más bien, la práctica minuciosa de alguno de ellos demostraría cierto deseo de reserva y de contención, que retraería la relación privada a una base anterior de menos intimidad y confianza.

Las convenciones sociales de la cortesía desaparecen, pues, cuando el trato privado ha llegado a las mayores profundidades. Pero, al mismo tiempo, este plano más profundo de la vida privada es también el más reducido. La selección sucesiva y continuada ha llegado a su término. Muy pocos son los que ocupan ese ámbito, ahora ya minúsculo, de la auténtica intimidad. Y si prolongamos el proceso de reducción y de intensificación llegaremos al extremo más hondo de la vida privada, que es la soledad, el trato de la persona consigo misma. Así, el conjunto de la vida privada puede compararse con un cono, en donde la superficie de la base está todavía en contacto con el mundo de las relaciones públicas; pero, a medida que los planos van acercándose al vértice y alejándose de la publicidad, van reduciéndose asimismo de extensión, hasta que, llegada al vértice, la vida privada se condensa y concentra en un punto, en la soledad del yo viviente, a la que nadie más que yo mismo puede tener verdadero acceso.

Pero, paralelamente a este proceso de reducción del ámbito privado, desenvuélvese un proceso de intensificación. Mejor todavía, lo llamaríamos de autentificación. Porque cuanto más privada es nuestra vida, más auténtica y verdadera es; más nuestra, más propia, inconfundible y única. En las relaciones públicas damos lo que tenemos de común con muchos o con todos. Pero, a medida que se va reduciendo el plano, a medida que la selección de las personas va siendo más rigurosa y apretada, nuestra auténtica personalidad actúa con más fuerza y mayor libertad. Al amigo, al amante se da la persona en lo más peculiar de ella. Y en el trato solitario consigo mismo es donde el hombre llega a la forma más completa y perfecta de vida privada, porque en ese trato es donde se manifiesta la persona con máxima verdad y libertad. Por eso es tan fecunda la soledad del hombre. Pero también se comprende claramente que la capacidad para el ejercicio de la vida privada, para la amistad, el amor y la soledad, no sea en todos los hombres la misma. Depende de la cuantía en que cada cual es persona. La vida privada requiere para ser vivida ese fondo de insobornable personalidad. Muchos hombres carecen de él; éstos carecen entonces de auténtica vida privada. Muchos hombres son por completo o casi por completo producto de las influencias sociales ambientes y construyen su ser con las aportaciones que de lo exterior y colectivo les llegan. Tienen un alma formada de puras abstracciones, y su personalidad se reduce a poco más que nada. Son los hombres de tipo medio, vulgar y mostrenco; hombres que aceptan automática y pasivamente cualquier relación, porque para ellos toda relación es, en el fondo, pública, y se basa en mero intercambio de cosas, funciones y servicios; hombres que carecen de soledad y huyen de la soledad, porque al hallarse solos perciben algo así como el vacío de su ser, que está compuesto exclusivamente de tópicos comunes; hombres que repelen toda originalidad, toda frescura prístina de pensamiento y de acción; hombres gregarios, de masa, que repiten como autómatas lo aprendido y que, tras el caudal de formas abstractas recibidas, no alimentan ninguna ilusión personal, ninguna convicción verdaderamente propia, ninguna valoración y preferencia criada en el seno de su vida personal.

Sin duda, en todo ser humano tiene que existir un copioso caudal de formas aprendidas, que en cada caso reaccionan automáticamente del modo sólito y debido. En todo hombre hay una gran parte de «naturaleza»—somática, fisiológica, psicológica, social, moral, intelectual—. Una buena porción de lo que sentimos, queremos, pensamos

está en nosotros sin ser nosotros mismos; constituye nuestra naturaleza, nuestro *ser* histórico; es indispensable balsa sobre la cual nos sostenemos en la vida. Porque precisamente la vida colectiva del hombre en el planeta es un continuo esfuerzo por fijar, en estructuras mecánicas, sociales, ciertas reacciones que empezaron siendo invenciones libres de algunos y fueron luego convirtiéndose en bien de muchos y, al fin, de todos. Cultura colectiva llamamos precisamente a este proceso de mecanización de la vida, a esa *cosificación* del flúido viviente y creador. Pero si es cierto que siempre y en todo caso una gran parte de nuestra vida no es nuestra, también lo es que el manantial de toda renovación y cambio, el propulsor de la vida, es ese fondo de ilusiones y apetitos personales que nos impele a soñar modos completamente nuevos de ser y de vivir. Cada generación quiere vivir *su* vida; pero recibe y aprende primero la vida, el tipo de vida que la generación anterior le haya legado. Sobre esa base, que, como herencia del pasado, constituye el sólido fundamento natural y social de su existencia, ensaya luego sus peculiares modos y quereres y dispara su nueva voluntad, cambiando en parte lo heredado y creándose de esa suerte un mundo suyo, no vivido antes por nadie. Lo que para nuestros antecesores en la historia fué proyecto, programa, por cuya realización lucharon, es para nosotros la realidad con que nos hemos tropezado al venir al mundo. Y sobre ella, asentando firmemente las plantas en su solidez, tenemos que erguir y levantar nuestra propia vida, construirnos el ser que no somos, pero queremos ser. En toda vida hay, pues, negación parcial del mundo histórico recibido, colectivo, social, vigente, y afirmación ilusionada de un nuevo proyecto. Y el hombre que sabe escuchar en su alma la voz veraz de su ilusión viviente; el que no consiente en dejarse sobornar por el halago de las comodidades perezosas, con que la vida ya hecha le envuelve; el que prefiere atender a una vocación histórica imperiosa, ese hombre es precisamente el que posee una personalidad auténtica en el pleno sentido de la palabra. Para ser persona no hace falta ser un genio, ni mucho menos. Basta con querer ser lo que realmente se es, sin dejarse sobornar por lo que «se» dice, «se» piensa, «se» siente, «se» cree; basta con resolverse enérgicamente a aquilatar en la intimidad del yo las mercancías que circulan en los bazares colectivos; basta con tomarse la cuenta de la vida. Pero esta actitud requiere cierto esfuerzo, resolución valerosa. No muchos están dispuestos a tomarla y mantenerla. Más cómodo resulta descansar en las convicciones ya hechas y recibidas de fuera, dejarse vivir

en la grey, arroparse en los abrigos construídos por otros, que hacerse uno mismo sinceramente su propia vida, grande o pequeña.

Por eso las formas de la vida privada no se viven sin esfuerzo y trabajo. La vida privada, que se alimenta de lo que no es común de todos, que se nutre del auténtico ser personal, no es algo que uno se encuentra así, cómodamente, sin haberlo buscado. La vida privada hay que hacérsela, hay que conquistarla. No basta con existir, para tenerla. No es fácil y llano vivir verdadera amistad, verdadero amor, verdadera soledad. No es cómodo y suave el despojarse de los andadores habituales, que la vida pública y colectiva nos ofrece gratis y en abundancia. Eso mismo que, allende lo que somos, quisiéramos ser, no se patentiza a nuestra propia conciencia sino después de penoso esfuerzo y trabajo de sincera confesión solitaria. Ya ese trabajo, que cuesta siempre la autenticidad, es al que muchos temen; y por eso muchos renuncian en verdad a ser, porque ni siquiera se atreven a ponerse en claro lo que quisieran ser y a escuchar la llamada de la propia vocación y a seguirla con fidelidad sumisa.

Por eso el trato y comercio privado entre personas contiene la fuente única de donde brota todo cambio creador en la historia humana. Si, por una parte, cultura es la solidificación, la mecanización de la vida, por otro lado también es el elemento creador que la vida saca siempre de sí, en esfuerzo original eternamente repristinado. En el seno de la vida íntima y personal es donde se halla ese elemento, esas matrices generadoras de la verdadera vitalidad.

FORMAS DE LA VIDA PRIVADA. LA AMISTAD

La relación que llamamos privada, ese «conocerse» que es trato y comercio mutuo de alma a alma, esa compenetración o convivencia, puede desenvolverse en tres formas fundamentales: la *amistad*, el *amor* y la *soledad*. Cada una de ellas tiene su finalidad, su ejercicio y sus condiciones diferentes; porque cada una de ellas matiza de un modo particular el trato o convivencia mutuos, enderezándolo hacia objetivos distintos y sustentándolo sobre actividades diversas. Intentaremos someramente describir estas tres formas radicales de la vida privada.

La amistad no es sino secundariamente un sentimiento. Los sentimientos transcurren en el yo y de cara al yo, mientras que la amistad se orienta hacia el tú y consiste más en un hacer que en un sentir.

Pero en la amistad—como en cualquier otra forma de vida privada—la acción es mutua y no se dirige a las cosas, sino a ese otro yo que llamamos el tú; es decir, establece una reciprocidad en el vivir. Por eso en la amistad cada uno de los dos amigos es a la vez sujeto y objeto; cada uno vive para el otro. Lo que de sentimiento tiene la amistad es, pues, como un regalo que sobreviene sin haberlo buscado. El amigo considera al amigo como un fin en sí mismo, y lo que hace para el amigo no lo hace por cálculo y en espera de la recompensa, sino de modo totalmente desinteresado. Ahora bien: como a su vez el otro amigo practica igual trato de desinteresada acción, resulta la amistad esencialmente recíproca y colma el alma con una suave ventura, una satisfacción tanto más plena cuanto que no ha sido presupuesta ni preparada.

La amistad es, pues, una forma de vivir más que un sentimiento subjetivo. El matiz sentimental se añade, pero no constituye ni la finalidad, ni el ejercicio, ni la condición de la relación amistosa. Por eso es tan difícil señalar causas a la amistad. No las tiene. Cuando Montaigne se pone a buscar los motivos de su amistad con La Boetie, fracasa en su esfuerzo, y finalmente declara su fracaso, exclamando: *Parce que c'est lui, parce que c'est moi.* La amistad se inicia poco a poco, lentamente, sin causas, por una atracción constante que intensifica el trato, lo depura, lo limpia de todo egoísmo y acaba por vincular estrechamente las dos vidas en clara y serena colaboración vital. Cada uno de los dos amigos ayuda al otro en la empresa de vivir. Son dos vidas que se han acercado y paralelas transcurren, sosteniéndose una a otra. Pero no se confunden, ni pretenden confundirse, sino que ambas conservan íntegramente su peculiar y propio modo, su especial dedicación y empeño. Para cada uno de los dos amigos es incumbencia cordial y profunda el ayudar al otro a realizar su ser y esencia, a vivir su vida, pero sin intentar torcerla y cambiarla y desviarla por cauces impropios, distintos de los que el otro sueña para sí. A veces el amigo amonesta a su amigo; pero si la relación entre ambos es de auténtica amistad, esa admonición es suprema flor de delicadeza amistosa, pues se encamina con tierna dedicación a que la vida del amigo realice en verdad su ser propio y profundo.

Así, pues, la finalidad del trato amistoso es bien clara: consiste en una *colaboración vital.* La amistad quiere que el amigo siga en la vida las vías que le son propias; hace cuanto puede por que el amigo sea sí mismo, sea fiel a su singular destino y vocación. Para la amistad hay, por consiguiente, una condición inexcusable: el *respeto*

mutuo de los amigos. No la cortesía, que es fórmula de despego, y tanto aleja de la amistad auténtica como posibilita su iniciación. El respeto de los amigos es la clara conciencia de ayudar cada uno al otro a cumplir su destino particular; es la voluntad de cada uno de tratar al otro como un fin en sí, poniéndose mutuamente al servicio uno del otro. Por eso el ejercicio específico de la amistad es, justamente, lo que llamamos la *confianza*. La confianza no consiste simplemente en esperar con fe el auxilio del otro, sino en saber a ciencia cierta que el otro espera y necesita nuestro auxilio. La confianza es activa tanto por lo menos como pasiva. Entre los amigos no hay secretos. Los amigos se lo dicen todo, no se ocultan nada. Ese mutuo compartir los más íntimos movimientos del alma, esa es la confianza, en la cual y por la cual se realiza la amistad. Cada uno sabe que el otro espera de él esas revelaciones, esas intercomunicaciones de la confianza, como petición de auxilio para vivir su vida; por eso son amigos. Y aunque silenciosos caminen por la senda, sus almas se comprenden, se apoyan una en otra, para mejor realizar cada una lo que cada una ansía ser.

EL AMOR

Más complicado resulta el análisis del amor como forma de la relación privada. En el amor entran elementos procedentes de lo que en nosotros es naturaleza, cuerpo, cosa. Entran también ingredientes sentimentales. Hay, pues, en el amor una componente esencial de egoísmo, que no existe en la amistad. Pero es un egoísmo de género muy particular y raro; un egoísmo, por decirlo así, de dos en uno. El amante se encuentra a sí mismo en el amado. Necesita del amado para ser quien es, para vivir su vida. Dándose al amado, confundiéndose con él, es como el amante se descubre y afirma a sí mismo. El amor cae sobre el amante como una revelación de su propia persona. Dijérase que, merced al amor, el amante se da cuenta de pronto de que existe. Despierta, por decirlo así, de una especie de sonambulismo, en que hasta entonces hubiera vivido. Su alma adquiere entonces unas formas claras, precisas, luminosas; recibe también volumen y profundidad; hay desde entonces en ella planos distintos, regiones superficiales y regiones recónditas, cámaras y recámaras, jerarquía en las emociones y en los deseos. El amor organiza el alma; distribuye sus partes, confía a cada una misiones y funciones de importancia distinta; diversifica la vida interior y, al mismo tiempo, la unifica, puesto que jerarquiza sus actividades. Por otra parte, el amor, al encumbrar el sentimiento de la propia existencia, enriquece también el mundo exterior de nuestra vida. Para el enamorado, el mundo adquiere una abundancia y variedad insospechadas. Y se comprende; porque si nuestra vida es, en efecto, la relación de un yo con un mundo, toda exaltación del yo ha de ser simultáneamente exaltación del mundo. Con delicadísima penetración lo advierte bien el poeta francés, que, para llorar su amor perdido, exclama: *Un seul être me manque, et tout est dépeuplé.*

Pero este egoísmo del amor, decimos, es de un género muy particular y raro; tanto que la palabra egoísmo, tomada en su sentido habitual, resulta casi impropia para designar este matiz. Ni remotamente se trata en el amor de someter una vida a otra vida. Pero tampoco es el amor, como la amistad, un paralelismo de dos vidas, en curso de mutuo auxilio, condicionado por el respeto y basado en la confianza. El amor es más bien una confluencia de dos vidas que se unen con el afán de fundirse, confundirse en una sola. El amor aspira a la más perfecta e integral compenetración de los amantes. En la amistad cada uno de los dos amigos es quien es, y cada uno ayuda al otro a realizar su ser. Pero en el amor el amante no puede ser quien es, si no es al mismo tiempo el amado; y recíprocamente. [La reciprocidad es siempre condición de toda forma de vida privada.] En la amistad se mantiene escrupulosa, respetuosamente, la distinción entre el yo y el tú. El amor, por el contrario, aspira a borrar esa diferenciación, ese dualismo del yo y del tú, y a fundir a los amantes en una absoluta identificación. Por eso en el amor no existe el respeto, puesto que, en principio, no existe la dualidad; cada uno se encuentra a sí mismo en el otro y el ser de cada uno consiste precisamente en ser el otro.

La finalidad del amor es, pues, la confusión completa de las dos vidas. Su condición no puede ser, como hemos visto, el respeto. ¿Cuál será entonces? No es fácil encontrar la palabra adecuada para designarla; porque la que suele emplearse es precisamente: amor. Con la palabra amor se significa, en efecto, comúnmente el sentimiento que empuja a los amantes a fundirse en un solo ser viviente. Pero este uso toma la parte por el todo. Porque el sentimiento no es el amor, sino la condición del amor. El amor es algo más que ese sentimiento, puesto que es una forma total de vida que, como la amistad, tiene su finalidad, su condición y su ejercicio. Necesitamos, pues, un vocablo que simbolice esa condición del trato amoroso, ese

sentimiento peculiar que funde a los amantes. Propongo la palabra *dilección*. La dilección atrae invenciblemente a los amantes uno a otro con una intensidad tal, que no pueden el uno vivir sin el otro. Pero, además de esa atracción invencible, hay en la dilección de los amantes un elemento esencial de totalidad y de exclusividad. La fusión de almas y vidas, que la dilección reclama imperativamente, es total y exclusiva. Total, porque quiere ser de todos los instantes, de todas las circunstancias, como de la materia toda. Es como una mutua absorción de las dos vidas; es una tan perfecta e integral compenetración, que en ella ha de desaparecer la dualidad de espacios y de tiempos, la distinción del yo y del tú. Toda divergencia, toda ausencia, toda separación es en el acto sentida como una trágica disminución del ser que se es, como una especie de muerte. Pero además de total—y por lo mismo que total—esa fusión quiere ser exclusiva. El resto del mundo no interesa a los amantes sino en tanto en cuanto converja a alimentar su amor; es decir, su perfecta comunidad vital. Por eso todo lo que distrae a los amantes de su amor paréceles al momento estorbo, obstáculo, motivo de queja y de dolor. Los celos—que son esenciales en el amor—tienen aquí su fundamento. Como la fusión de las vidas ha de ser total y exclusiva, todo cuanto le ponga trabas es sentido al instante como negación; es decir, como distracción, como traición. El amante tiene celos de todo, de las cosas y de las personas, de las circunstancias y aun de los pensamientos. Por eso el amante está siempre inquieto y temeroso de ver quebrantarse una unión tan exclusiva y completa, tan delicada e inestable. He aquí el inextinguible germen de tragedia que en todo amor reside.

Tenemos ya señaladas la finalidad y la condición del amor. Fáltanos ahora indicar su ejercicio. Este se simboliza perfectamente en una palabra: *confidencia*. La confidencia es en el amor lo que la confianza es en la amistad. Tanto la confidencia como la confianza implican revelación completa y mutua del alma. Pero en el amor el trato se encamina a la unificación, a la supresión de la dualidad, mientras que en la amistad, por el contrario, tiende al mantenimiento y desarrollo del ser que cada amigo es. Esto explica la diferencia de cualidad que existe entre la confianza y la confidencia. Esta es más bien pasiva que activa; aquélla es más bien activa que pasiva. La confidencia consiste en una apertura total del alma del amante al alma del amado. El amante vive con el amado; es decir, funde su vida con la del amado, en una sola. No hay, pues, propiamente (en

principio) transmisión de pensamientos y sentimientos del amante al amado, sino un solo acto de pensar y de sentir común. Los amantes no se dicen nada, no se dan a conocer el uno al otro, sino que son y viven uno en otro. Este hacerse patentes y transparentes uno a otro es la confidencia. En cambio, la confianza de los amigos consiste más en acción recíproca que en pasión común. Tener el amigo confianza en el amigo significa propiamente que el uno y el otro se saben acreedores y deudores. El respeto mutuo que condiciona la amistad, cualifica de confianza la relación amistosa; porque cada uno de los amigos fía en que el otro, sin dejar de ser quien es, ha de colaborar activamente a su vida. Pero, en el amor, la dilección imprime al trato el matiz peculiar de la confidencia; el amado es el dilecto, es decir, aquel sin el cual el amante no puede ser quien es. Los amantes no se son ni deudores ni acreedores, están simplemente el uno en el otro; sus confidencias no son comunicaciones que intercambian, sino actos de vida común. Los amigos se escancian el vino uno a otro, y cada cual lo bebe en su copa. Los amantes, empero, sacian su sed los dos en el mismo vaso.

¿Quién no advierte en seguida el elemento radical de tragedia que existe irremediablemente en todo amor? La amistad es una forma de vida que escasea, sin duda, pero que en principio puede realizarse. El amor, en cambio, pretende un imposible, y lleva en su seno un germen inextinguible de dolor y de tragedia. Porque esa confusión total y exclusiva entre los amantes es algo que contradice en su raíz misma la esencia de la vida. La vida es individual, y la persona, impenetrable. Y esa superación de la dualidad yo-tú, con que sueñan los amantes, dirige, sin duda, los afanes y da sentido a las dilecciones; pero constituye un fin que la condición de la vida humana no puede de ningún modo lograr. El amor, como forma de vida, es algo que los amantes quieren, pero que nunca obtienen. Siempre les parece poca la compenetración; siempre se les antoja incierta e insuficiente la identificación. En todo amor existe un fondo de inquietud, de duda, de angustia. Aun en los momentos de más profunda satisfacción y paz, siempre el alma del enamorado está como alerta, espiando con ansiedad los instantes, oscilando entre la certidumbre, que no acaba de arraigar plenamente, y la duda, que jamás se desvanece por completo. La conclusión consecuente del amor auténtico debería ser, pues, el suicidio común—único modo de lograr en la nada de la muerte esa absoluta fusión, imposible en la vida. Por eso

el auténtico amor es muy rara vez sentido, nunca vivido con plenitud y siempre irremediablemente trágico.

El amante no se sacia jamás de comprobar si es amado. Su pregunta, constantemente repetida, obtiene una y otra vez la misma respuesta y, sin embargo, la renueva y repite una y otra vez. ¿Por qué? Porque en el fondo de la reiterada interrogación late una inquietud, una angustia inextinguibles. El amante tiene la intuición trágica de que lo que pretende es un sueño irrealizable; tan pronto como cree estar llegando a la perfecta unión con el amado, surge siempre en el ápice de su alma un punto de duda y de incertidumbre. ¿Será verdad? Sí, no. Deshojar la margarita es la siempre trágica ocupación con que embotan sus anhelos los auténticos enamorados.

El amante no está nunca satisfecho ni de sí mismo ni del amado. Siempre cree dar menos de lo que el dilecto merece; y, recíprocamente, siempre cree recibir menos de lo que merece su dilección. Esa insatisfacción aumenta además cuando nota (o cree notar) que el amado, como es consiguiente, la siente a su vez. Pero aumenta todavía más si nota (o cree notar) que el amado no la siente, porque entonces propende a considerar esa falta como una prueba de desamor. En suma: que en todo caso, el alma de los amantes hállase siempre minada por un conflicto interior inaplacable; la sensación de estar en deuda para con el amado alterna de continuo con la de merecer más de lo que recibe; las exculpaciones suceden a los reproches, y una perpetua serie de discordias, seguidas regularmente de otras tantas exquisitas concordias, constituye la constante peripecia en las confidencias del amor. Los amantes, que anhelan fundir sus almas, luchan contra un imposible y sufren en esa lucha perpetua la deliciosa ansiedad de una compenetración continuamente amenazada.

Por eso la dialéctica y la lógica del amor ofrecen formas tan extrañas y complicadas. La sutileza de los amantes para analizar e interpretar sus mutuos hechos, dichos y pensamientos, no tiene igual en ninguna otra actividad de la vida. La base fundamental de que deriva ese enmarañado conceptualismo pudiera acaso definirse señalando su doble origen, que sería el siguiente: Por una parte, la aspiración a confundir sus almas en una sola es tomada como una realidad lograda y sirve de premisa a toda una serie de deducciones lógicas; pero, por otra parte, el sentimiento inequívoco de que esa confusión de las almas existe sólo como una aspiración, pero sin realidad lograda, sirve también de fundamento a otra serie de deducciones lógicas no menos concluyentes. Ahora bien: las dos series se mezclan y entrecruzan en la complicada y sutilísima argumentación de los amantes; de suerte que, sin creer que cometen sofisma, los amantes pasan de una a otra continuamente. Por ejemplo: el amante se ofende de que una mentira dicha por él sea creída por el amado. Esto es una inconsecuencia notoria, y, sin embargo, resulta «lógico» en la dialéctica de los enamorados. En efecto: el principio en que «lógicamente» se basa su argumentación es el de la absoluta identidad de las almas; y si las almas están realmente fundidas, el amado no ha podido, no ha debido creer lo que el amante dijo cuando mintió. ¿Es así que lo ha creído? Luego ello demuestra que no está completamente identificado con el amante, que ha habido separación, es decir, distracción; es decir, traición. Y vienen los reproches, las exigencias, las recriminaciones, seguidas, empero, por la peripecia constante de la reconciliación, de la restauración de ambos en la feliz creencia de su completa identidad vital.

Hay, pues, en el amor algo de lucha; una lucha paradójica, en la que los amantes son a un mismo tiempo enemigos y aliados. Enemigos, por cuanto que el objetivo de cada uno es forzar el reducto de la personalidad del otro. Aliados, por cuanto que el otro está no sólo dispuesto, sino deseoso de que el reducto de su personalidad sea forzado. Pero ello es «realmente» imposible, porque la individualidad viviente es impenetrable. Los amantes chocan de continuo; precisamente porque quieren fundirse en un solo ser. Los amantes no pueden vivir—ser—el uno *sin* el otro; pero tampoco pueden vivir el uno *con* el otro, en ese género de identificación que el amor postula. He aquí la tragedia radical que palpita en todo amor. He aquí el sentimiento cósmico de fatalidad, de hechizo, de sino que, en una u otra forma, sobrecoge siempre a los amantes.

LA SOLEDAD

La soledad es la forma más perfecta de la vida privada. Tiene como fin la *salvación;* su condición es el *ensimismamiento,* y su ejercicio, la *confesión.*

La soledad no consiste en quedarse solo. Consiste en permanecer solo. Hay una soledad pasiva: la que sobreviene casualmente, cuando el mundo social nos abandona. Hay una soledad activa: la que nosotros mismos nos creamos, abandonando el mundo social. La soledad pasiva sorprende al hombre y le sobrecoge; le entrega a sí mismo; le deja solo consigo, atenido a sí y habiendo de vivir por sí, su-

mergido en la angustia del no saber qué hacer. ¡Situación tremenda, intolerable! La nada está ahí, inminente y positiva, infinita y palpable. Nuestra vida, suspensa sobre ese abismo primario, pide auxilio, busca apoyo, clama por un ser, algo, alguien a quien asirse para seguir existiendo. En estos momentos se revela claramente que la convivencia nos es indispensable; que nuestra vida, para vivir, necesita apoyarse en otras vidas. Ahora bien: estas otras vidas no entran «directamente» en contacto con la nuestra, sino «indirectamente», mediante el trato o comercio mutuo; el cual puede ser, como hemos visto, privado—cuando la auténtica personalidad entra en el juego—o público—cuando en la relación sólo participan los elementos externos, comunes de muchos; esa realidad social—tan real como la física, pero de otro orden—que la vida colectiva segrega.

Pero si la convivencia es necesaria para la vida—para cada vida—, también la originalidad de cada vida requiere que la persona sepa de sí y se conozca a sí misma. Lo que llamamos soledad activa no es temible ni angustiosa, sino por el contrario, fecunda y plena. Es lo contrario de la soledad pasiva. Es la que nosotros mismos buscamos y procuramos precisamente para escuchar nuestro propio corazón, para conocernos a nosotros mismos, para descubrir nuestro auténtico ser, el ser que, al vivir, nos proponemos realizar. Esta soledad activa (o simplemente la soledad) interrumpe nuestra vida de relación justamente para remozarla y refrescarla en las fuentes primarias de la persona viviente. Su condición esencial es el *ensimismamiento*. La soledad pasiva, la que sobreviene a pesar nuestro, aterra el alma porque la pone frente a la nada. Pero la soledad activa, la que nosotros mismos nos proporcionamos, coloca al alma frente al ser. El ensimismamiento es el descenso dentro del alma, la exploración en busca de nuestro auténtico ser; o, como se dice en los finos términos de la religión, el examen de conciencia. Divídese en dos momentos. El primero es el repaso de nuestra personalidad vital presente y pasada; es el momento de la objetividad, cuando nos consideramos a nosotros mismos, nuestra vida propia, como algo que existe ya en el mundo, como una realidad objetiva. Pero esta objetividad es muy particular y en cierto modo única; es una objetividad, por decirlo así, interna, inaccesible a otros cualesquiera que no seamos nosotros mismos. El segundo momento es la confrontación de esa nuestra personalidad objetiva con la personalidad propuesta, con la persona que quisiéramos haber sido y ser. Los dos momentos no son estrictamente sucesivos, sino más bien siempre simultáneos. En el ensimismamiento hacemos balance de nuestra vida hecha y, al mismo tiempo, componemos una vez más—mil veces más—el programa de nuestra vida por hacer. Por eso en la soledad recobramos, por decirlo así, fuerzas vitales, porque reavivamos nuestra ilusión al mismo tiempo que percibimos melancólicamente lo que en toda vida hay de íntimo fracaso. Esta confrontación entre la vida vivida y la vida proyectada nos pone en presencia absoluta de nuestra persona auténtica. Por eso decía que la soledad es la forma más perfecta de la vida privada. En la soledad, el acto del ensimismamiento nos sustrae totalmente a lo ajeno, a las convicciones y realidades sociales, comunes, y nos devuelve al puro yo.

El ejercicio propio de la soledad es, pues, la *confesión*. En la soledad descubrimos lo que somos y quiénes somos, porque confrontamos lo que hemos hecho con lo que quisimos y queremos hacer. La disconformidad entre la vida vivida y la vida proyectada constituye el *pecado*. El pecado es la traición que cometemos a nuestro ser auténtico. Mas para tener conciencia del pecado es preciso adquirir conciencia del ser que somos—en ambos sentidos de la palabra: el que ahora somos y el que queremos ser—. Para ello sirve el ensimismamiento en la soledad. Y el ejercicio, la práctica, por decirlo así, de la soledad consiste en ese decirse uno a sí mismo lo que es y lo que quiere ser: en la confesión. Ahora se comprende con claridad la diferencia que existe entre los tres ejercicios de la confianza, la confidencia y la confesión, que son las tres actualizaciones de la amistad, el amor y la soledad. Las tres consisten en una revelación del alma; pero en la confianza, el amigo hace al amigo la revelación de su alma para recibir apoyo y auxilio en la obra de su vida; en la confidencia, el amante hace al amado la revelación de su alma para fundir y confundir las dos vidas en una sola; y en la confesión, el solitario se hace a sí mismo revelación de su alma para dirigir su vida por el camino de la salvación.

Porque, en efecto, el fin de la soledad es propiamente la *salvación*. El concepto de salvación implica, sin duda, la idea de peligro y la consiguiente superación de ese peligro. Salvarse es, pues, salvarse *de algo*. ¿De qué? Aquí tocamos a temas profundos y vastos. Sólo podemos dedicarles algunas insinuaciones. Nuestra vida humana se diferencia radicalmente de la animal en que la vida del hombre se la hace el hombre mismo, mientras que la vida animal es obra de la naturaleza. La vida del hombre se crea a sí misma; es labor del propio yo, de la persona. El hombre vive, en el pleno sen-

tido de esta palabra: es dueño o, mejor dicho, autor de su propio destino; es libre. En cambio, el vivir animal es fundamentalmente pasivo: constituye la resultante de acciones naturales; en el animal se realiza un ser cuya esencia está prefijada, predeterminada. Esta diferencia podría expresarse diciendo que el hombre vive, mientras que el animal es vivido. También—y mejor aún—podía expresarse diciendo que el animal es naturaleza, mientras que el hombre es cultura (cultivo de sí mismo, ejecución de una esencia no prefijada por leyes naturales). Pues bien: la salvación es justamente la superación de la naturaleza en nosotros y fuera de nosotros. El peligro, cuya idea va implicada en el concepto de salvación; ese peligro del cual la salvación nos salva, es el peligro de «ser naturaleza». El hombre se salva de ser naturaleza, de ser cosa, haciéndose persona, es decir, haciéndose por sí mismo su propio ser y esencia en vez de ejecutar, como el animal, un tipo de ser y esencia común, natural y general. Este esfuerzo por realizar sobre y con la naturaleza una esencia original, nueva, superior e irreducible a lo natural, constituye lo que llamamos cultura. Pero hay dos modos de salvación humana. Uno inferior y otro superior. El primero consiste en la acción colectiva de un grupo de hombres que conviven para salvarse; es decir, para no ser naturaleza, para hacerse un modo de vida propio, una cultura. Este primer modo de salvación forma para cada uno de nosotros la base indispensable; con él advenimos al mundo de lo humano y somos hombres; es decir, algo más que mera naturaleza. Eso que llamamos educación consiste en nuestra incorporación individual al mundo y cultura de un tiempo y de un lugar en la historia. Pero además de esa accesión a la cultura de nuestro tiempo y lugar; además de esa primera salvación, que nos introduce en la nueva dimensión de lo humano, de lo no-natural, hay una segunda y superior salvación, que es la nuestra, la propia e individualísima. En efecto: la cultura colectiva en que vivimos se construye como una especie de segunda naturaleza. Es, sin duda, salvación, superación de la naturaleza; pero para mantenerse y mantenernos colectivamente ha tenido, por decirlo así, que anquilosarse, convertirse en cosa, en sustantivo común. Constituye, pues, para cada uno la base sobre la cual cada uno ha de trenzar la labor de su propia y original esencia y ha de ser quien es. He aquí la segunda salvación, la individual, la auténtica y suprema. La palabra hombre contiene un infinito de sentidos posibles. Cada época y lugar realizan más o menos perfectamente, uno de esos sentidos posibles. Pero

lo realizan típica, genéricamente. Cada individuo medio representa ese tipo de humanidad deseado en su tiempo y lugar. Pero dentro de esa esencia histórica del hombre en un tiempo y lugar determinados—esencia que necesariamente se halla en todos y cada uno de los convivientes—hay también un infinito de posibles variedades originales. Cada individuo realiza más o menos perfectamente una de esas infinitas variedades posibles. Y la salvación individual consiste precisamente en eso: en cumplir cada cual la línea de su destino auténtico, en ser quien radicalmente es, en seguir la llamada de su vocación profunda y ser fiel a su propia esencia, sobre la plataforma de la cultura en que ha crecido.

A la salvación sirve por modo eminente la soledad, cuyo ejercicio es la confesión y cuya condición es el ensimismamiento. La soledad activa, la que buscamos precisamente para salvarnos, para ser quienes de verdad somos, nos coloca inmediatamente en presencia de nuestra persona. En la soledad culmina la forma de vida que hemos llamado privada, porque en ella desaparece toda naturaleza, todo lo estático, lo mecánico, incluso esa segunda seudonaturaleza de lo social y colectivo, y nos descubrimos como lo que en último término somos: pura potencia de ser, pura actividad creadora, pura libertad.

LA INVASIÓN DE LO PÚBLICO EN LO PRIVADO

Entre los dos polos de la publicidad absoluta y de la absoluta soledad oscila, como hemos visto, nuestra vida. De suerte que cada individuo, como cada época, podrían muy bien definirse y caracterizarse según la proporción con que mezclan lo público y lo privado en su vida. Hay personas que viven casi totalmente en lo público; no tienen apenas vida privada, no tienen apenas personalidad propia: se alimentan de tópicos sociales, incluso en la soledad—de que consecuentemente huyen. Otras personas, por el contrario, recatan su ser íntimo, descubriéndolo tan sólo a muy pocos amigos, al amante, a sí mismos, en la confesión solitaria. De igual manera sucede en la historia. Existen épocas en donde la vida privada predomina o, por lo menos, se afirma con lozana energía. Otras épocas, en cambio, presencian una invasión de lo público en la vida privada, la cual entonces se debilita, reduce y refugia en muy pocos y muy pocas relaciones. Nuestro tiempo presente parece ser una de esas épocas en que lo público—lo común y colectivo, lo típico de la masa—se

infiltra en *toda* la vida y anula o casi anula la forma privada del vivir. Sería interesante estudiar esos avances o invasiones de lo público en las relaciones privadas. ¿Qué efectos produce la creciente publificación en las formas de la vida privada? Aventuraré con toda brevedad algunas consideraciones sobre este sugestivo tema.

Los efectos de la publicidad sobre la vida privada pueden, según creo, dividirse en dos grupos. Cuando la publicidad invade relaciones que son privadas por esencia; es decir, que no pueden por menos de ser privadas, las *falsifica.* Cuando la publicidad invade relaciones que son privadas de hecho, pero no por esencia, entonces las rompe y *anula,* convirtiéndolas en públicas. Hay, en efecto, relaciones como la amistad, el amor, la soledad, que no pueden por menos de ser privadas; son privadas por esencia, puesto que en ellas tiene que entrar indefectiblemente la plena y auténtica personalidad. Estas relaciones no puede la publicidad anularlas ni quebrantarlas. Pero puede infiltrarles el veneno de la falsificación. Esas relaciones subsistirán entonces, pero falsificadas, inauténticas, carcomidas por un íntimo engaño. Hay otras relaciones que son privadas, pero en las cuales la personalidad interna no entra en juego por necesidad esencial: el efecto que sobre éstas produce la publificación es entonces sencillamente el de excluir esa intervención de la personalidad y convertirlas en simple trato público. Muy interesante sería el estudio detenido de las relaciones antaño privadas, que la publicidad creciente de nuestro tiempo ha ido suprimiendo y convirtiendo en públicas. Con extremada brevedad señalaremos algunas que se destacan particularmente notorias. La mecanización completa de la industria ha estandardizado los objetos con que convivimos: trajes, muebles, libros, telas, imponiendo un tipo general que, para serlo, ha tenido que prescindir de toda accidentalidad peculiar y reducirse a la desnudez del esquema formal indispensable y común a todos. Ello tiene por consecuencia ineludible la estandardización también de los gustos y preferencias individuales. Tipificado el objeto, hase tipificado también la persona que lo usa. En este caso, la publicidad ha entrado en lo privado, haciéndolo estallar o metiendo en el hogar propio la plaza pública. Pero hay otro caso en que la publificación se verifica a la inversa, sacando lo privado de su recinto y recato para trasladarlo a la plaza pública. Tal sucede con el arte y con la vida llamada de sociedad. El museo es un ejemplo elocuente de publificación. Una porción de objetos, obras de arte, cuadros, estatuas, que tuvieron en principio su dueño, su persona, su recinto propio, que constituyeron antaño el

ámbito peculiar de un ser viviente, quedan ahora expuestos a la mirada de todos; es decir, de nadie; quedan despersonalizados, descoyuntados de la vida auténtica. Los artistas ya no trabajan para una persona, sino para «cualquiera», y ofrecen en pública exposición sus obras para que las compre «cualquiera». Los músicos ya no ejecutan sus obras en la intimidad de un salón o de una corte, sino en inmensos *halls* de conciertos, adonde la masa acude imponiendo sus gustos mediocres y vulgares. Las diversiones sociales ya no se recatan en las salas o tertulias de las casas particulares, sino que se derraman públicamente en los grandes hoteles, en los salones de té, en los *dancings,* en los cafés. Y hasta se omite el símbolo de la presentación, que hoy es innecesaria ya para que un joven saque a bailar a una señorita. Innumerables actos y relaciones, que antes se verificaban en la clausura de lo privado, han sido, pues, trasladados al aire libre de lo público; es decir, han sido anulados como tales actos y relaciones de la vida privada.

Tres ejemplos muy característicos añadiré de esta conversión de relaciones privadas en públicas. El primero es la relación del patrono con el obrero. La evolución económica y social, que se comprende bajo el nombre de capitalismo, ha publificado este vínculo hasta convertirlo en mero contrato legal, en simple relación anónima. Es interesante en esto la evolución psíquica que ha sustituído, a los viejos términos de oficial, maestro, aprendiz y aun obrero, el término típicamente «público» de proletario. El segundo ejemplo, que es un caso particular del anterior, se refiere a la relación doméstica, empezando por la de los sirvientes con sus señores y acabando por la relación familiar entre padres, hijos y hermanos. Estas relaciones son ya «públicas» en algunos países y comienzan a serlo incluso en el nuestro. No creo que sea exagerado decir que, en las relaciones del hogar familiar, la publicidad está rápidamente eliminando la vinculación auténticamente personal y sustituyéndola por un ligamen de tipo más bien jurídico que viviente. Por último, el tercer ejemplo que quería aducir es el de la relación entre maestro y discípulo. Esta relación se ha convertido ya desde hace tiempo en un vínculo superficial, profesional y «público». Entre el maestro y el discípulo no existe ya ese trato de mutuo «conocerse», en que consiste esencialmente la vida privada. Empezó por la colectivización de la enseñanza. Y poco a poco el oleaje multitudinario ha ido también aquí desbordando los cauces de la convivencia integral para reducir el contacto a la pura transmisión del saber objetivo, sin la más mínima

compenetración de almas—salvo excepciones sumamente raras, en donde la relación pierde más bien todo matiz magistral y desemboca francamente en la amistad.

La amistad, el amor y la soledad, formas radicales de la vida privada, no pueden ser suprimidas por la invasión de lo público. Pero pueden ser, en cambio, falseadas en su íntima estructura. Conservarán el mismo aspecto y apariencia; pero su meollo ya no será la auténtica inserción de las almas en el vínculo. No podemos extendernos en el análisis minucioso de esas mendaces formas de amistad, amor y soledad. Nos contentaremos con nombrar las alteraciones que la falsificación subrepticiamente introduce en sus fines, sus condiciones y su ejercicio. El fin de la amistad, que es la colaboración vital de dos personas libres, se falsifica, convirtiéndose en tácito contrato; la confianza se transforma en mueca audaz, que mal encubre la exigencia; el respeto se torna disfraz de la adulación, y la amistad, en conjunto, se hace «política». El fin del amor, que es la fusión de dos vidas en una sola, se falsifica, convirtiéndose en velo que oculta el afán de deleite; la confidencia se transforma en cinismo, y la dilección, en máscara del capricho; y el amor, en conjunto, se hace «erotismo». El fin de la soledad, que es la salvación, la realización del yo auténtico, se falsifica, convirtiéndose en obstinación vana; la confesión se transforma en despecho, y el ensimismamiento, en resentimiento; y así, la falsificación de la soledad es el «aislamiento».

* * *

Terminamos. Las consecuencias que pueden derivarse de esta rápida consideración sobre la vida privada son numerosas e importantes. Queden reservadas a otros trabajos ulteriores. Señalaremos tan sólo el error de perspectiva que cometería quien juzgase de la vitalidad de una cultura por sus aspectos exteriores. La fuente creadora de la cultura humana hállase en el individuo viviente, en la soledad personal, en la vida privada. Las relaciones públicas son siempre relaciones de cosas y con cosas; son «naturaleza» o *quasi* naturaleza; es decir, algo que debe ser superado, so pena de estancamiento, que es siempre decadencia. El predominio de lo público, de lo común, de la masa significa predominio del obstáculo y retardamiento de la salvación. Y de nada sirven quejumbres sobre desigualdades y encendidas apelaciones a la justicia universal. Precisamente la ocupación política, que embarga harto exclusivamente al hombre de hoy,

es síntoma inequívoco de un estado de ánimo bien peligroso: el ánimo de quienes lo esperan todo de fuera, en vez de querer vigorosamente una clara trayectoria personal. Pero lo colectivo, lo social, lo político, lo de todos y de nadie, lo público, en suma, no puede nunca ser fin en sí de nuestra actividad, sino sólo el medio y la base sobre la cual se alcen las vidas reales, que son las vidas individuales de cada uno. Cuando los hombres se cansen de vivir extravertidos y empiecen a reponer la publicidad al servicio de la vida privada habrá empezado verdaderamente un período nuevo en nuestra historia.

(*Revista de Occidente*, enero y febrero de 1935.)

CARTA A UN AMIGO: EVOLUCIÓN FILOSÓFICA DE ORTEGA Y GASSET (1)

Mi querido amigo: Me pide usted para los lectores de *El Sol* unas cuartillas en celebración de las bodas de plata de don José Ortega y Gasset con la Universidad de Madrid. Yo quisiera muy de veras complacer a usted. Yo quisiera poder resumir en pocas cláusulas, densas de sentido y de emoción, todo lo que la obra de don José representa para nuestra cultura española y para la cultura universal, que también por tantos motivos es nuestra. Pero ¿cómo lograrlo? ¿Es lícito siquiera el esfuerzo por reducir a unas cuantas fórmulas un pensamiento tan vasto, tan vivo, tan actual y tan profundo? No. Y usted no me pide eso. Mejor que nadie, los lectores de *El Sol* saben a qué atenerse sobre la obra de don José. Pero no ya los lectores de *El Sol*, sino cualquier español medianamente culto percibe muy claramente este hecho esencial: que la obra de Ortega y Gasset significa nada menos que la incorporación del pensamiento español a la universalidad de la cultura.

Esa incorporación no podía hacerse más que por medio de la filosofía. El pensamiento científico, por fecundo y triunfante que sea, es siempre particular y circunscrito; refiérese a problemas estrictamente delimitados; no puede tener, por tanto, esa vibración de máxima amplitud que llega a estremecer los senos mismos de la vida. Por otra parte, la producción literaria y artística brota sin duda de raíces profundamente hundidas en el alma personal y en la realidad colectiva; mas, justamente por eso, carece de la nitidez y evidencia que rigurosamente caracterizan el pensar metódico. En suma: la

(1) Publicado en *El Sol*, el 8 de marzo de 1936. El título original es: "Carta a un amigo; su evolución filosófica"; pero recogemos la corrección hecha por el señor Morente en su ejemplar.

ciencia piensa clara y distintamente; pero sobre objetos parciales. La literatura y el arte acometen problemas totales de la existencia; pero con las armas de la inspiración, del ímpetu espontáneo. Unicamente la reflexión filosófica enuncia en conceptos claros y distintos el objeto universal, la totalidad de la vida.

Ahora bien: esto es lo que don José ha hecho entre nosotros. Ha hecho filosofía, una filosofía auténtica. Y, por haberla hecho, ha incorporado el pensamiento español a la corriente del pensamiento universal. No consentiría usted, querido Santullano, que me esforzase en demostrar aserto tan notorio. Pero, además, ¿quién pide esta demostración? ¿Quién necesita que se le pruebe por *a* más *b* que Ortega y Gasset es filósofo, y lo es aquí, en Madrid, y lo es allá, en París, y acullá, en Berlín, y en Londres, y en América, la de arriba y la de abajo? El que diga que necesita esa demostración demuestra con pedirla que no la merece, que no es cierto que la necesite y que lo que se propone no es precisamente satisfacerse con su obtención. El hombre que siente de veras necesidad de algo, lo busca con ansias verdaderas. Pero, en este caso, ese algo que habría que buscar ¡está tan a la mano! Porque las obras impresas de don José circulan por todo el orbe y en diferentes idiomas, y a sus lecciones universitarias no es imposible asistir.

Para encontrar la filosofía de nuestro pensador basta, pues, con saber leer y querer leerle, con saber oír y querer oírle. ¿Qué podría yo decirle a usted de esa filosofía que no haya dicho mil veces mejor el que la ha engendrado? Cuanto más que la obra no está, ni mucho menos, terminada. Todavía tiene que revelarnos Ortega muchas y muy hondas consecuencias de su descubrimiento filosófico capital. En realidad, todos sus libros, los pasados y los venideros, no son sino explicitaciones, articulaciones de un punto de partida fundamental, evidencia primaria y radical, que, al modo del *cogito* cartesiano, constituye la base nueva en que toda reflexión filosófica ha de sustentarse en lo futuro. Ese punto de enfoque, esa primaria verdad obtúvola Ortega hace muchos años, muchos, en la época en que su pensamiento joven comenzaba ya a desligarse de los vínculos magistrales para ensayar el vuelo con sus propias alas.

¿Me permite usted que rememore algo del pasado? El recuerdo es una operación del espíritu que comienza a ser grata cuando ya se tiene mucho que recordar; es decir, cuando ya se empieza a sentir la aprensión de tener poco que vivir. Además, la celebración de unas bodas de plata invita incoerciblemente al recuerdo. Recordemos, pues. Yo conocí a don José Ortega y Gasset hace veintisiete años. ¡Veintisiete años! Durante esos veintisiete años, la amistad fraternal que nos ha unido no ha sido enturbiada por una sola nube. Han sido veintisiete años de convivencia diaria, de compenetración íntima. ¿Puede usted imaginar lo que eso ha representado para mí? Y cuando pienso en ello—y cada vez pienso más en ello—me maravillo de la fortuna increíble que he tenido. Cuando yo era niño y empezaba a leer con entusiasmo de neófito a Platón, a Descartes, a Kant, no solía contentarme con las exaltaciones que me causaban los magníficos acordes intelectuales de esos gigantescos pensadores, sino que, más allá del texto escrito, más allá de la urdimbre mental, ideológica, intentaba con la fantasía penetrar hasta las personas efectivas: me representaba a Platón, a Descartes, a Kant mismos; me hacía la ilusión de oír su voz, de escuchar su palabra viva, de cultivar su trato personal; en suma: de existir yo en la vida real de ellos y ellos en la mía. Hubiera dado no sé qué, cualquier trozo grande de mi ser, por poder milagrosamente verlos, oírlos, hablarlos, siquiera un instante. Puede usted, pues, suponer lo que para mí ha sido la amistad de Ortega y Gasset. Ha sido, por de pronto, como el cumplimiento de un hondo deseo, largamente acariciado. Desde el momento en que tuve la intuición cierta de hallarme en presencia de un gran pensador auténtico sobrecogióme un sentimiento extraño, sentimiento desde luego de admiración, pero, además, de gratitud y de efusión, y también de satisfacción personal y de respeto. Y puedo decir que veintisiete años de compenetrada amistad, en diario trato y comercio de las más íntimas confidencias, no sólo no han amenguado ese sentimiento, sino que lo han aumentado, conservando su misma primera cualidad y extraña mezcla. Podrá ser que alguien tache de hiperbólicas estas palabras mías. No tengo otras para expresar lo que siento. Yo sé, yo veo que la admiración, el respeto, la efusión hacia otros hombres, depositarios de valores máximos, es poco habitual entre nosotros los españoles. Yo sé, yo veo que la mayoría de los españoles se avergüenzan un poco cuando se les sorprende en flagrante delito de admiración. Dijérase que el acto de admirar, de tributar respetuoso cariño a otro hombre lo consideran como una disminución de la propia valía; dijérase que sienten una especie de extraño temor a perder tanto de su ser propio cuanto en admiración otorguen al ser ajeno. Pero, por condición natural o por educación recibida en ámbitos que practican con la más exquisita fruición hábitos de aquilatado justiprecio, es el caso que yo, desde que conocí a

don José Ortega y Gasset, hube de tributarle esa admiración, mezclada, como digo, de gratitud, efusión y respeto, y que el trato diario más íntimo no ha logrado embotar. Vi en él, veo en él el tipo perfecto del pensador.

El pensador es, en efecto, el hombre que ha tomado por oficio la tarea de pensar; es decir, de representarse uno tras otro los problemas primarios de la vida y del ser, de reducirlos a términos claros y de describir con pulcritud lo que percibe interiormente. Al pensador se le reconoce en seguida por una característica que le es propia: no se le sorprende jamás improvisando. Cualquiera que sea el tema que se le plantee produce siempre la impresión de que sobre ese tema precisamente ha meditado con larga y minuciosa insistencia. Y esa impresión se complementa con esta otra: que su meditación sobre el tema planteado viene de muy lejos, procede de senos profundos de la realidad viva, constituye una aplicación, confirmación o consecuencia de una concepción radical, primaria, de la vida y del ser. Y así es, en efecto. Cuando escuchamos o leemos a un hombre de ciencia, admiramos sorprendidos su conocimiento minucioso de la materia, la claridad de su exposición, el rigor de sus concatenaciones; pero al mismo tiempo sentimos como si el tema tratado hubiese sido recortado de la realidad restante, desprendido de ella, privado de todo vínculo con el resto de lo que además existe. Cuando escuchamos o leemos a un escritor de talento deslúmbranos la brillantez del ingenio, y lo inesperado de las comparaciones y de las conexiones nos deja suspensos; pero al mismo tiempo se apodera de nosotros la sensación de que todo eso surge ahora de improviso, sin previa meditación, sin fundamento en bases más profundas y sólidas. El auténtico pensador, en cambio, se caracteriza por la facultad de incorporar todo el tema al conjunto de los demás temas y de descender al seno común en donde todos toman su sentido y adquieren su jerarquía. Ortega y Gasset posee esa facultad en grado máximo, robustecida además por el continuado ejercicio de ella. No dice, no escribe nunca nada por casualidad ni por capricho momentáneo. Siempre cabe prolongar la línea iniciada en cualquiera de sus asertos, con la seguridad de llegar por ella a relaciones cada vez más amplias y profundas.

Desde los primeros tiempos de nuestro trato sentí claramente esta condición personal de nuestro filósofo. Y ella fué precisamente la que me atrajo hacia él. Por entonces, la filosofía en España no existía. Epígonos mediocres de la escolástica, residuos informes del positivismo, místicas nieblas del krausismo habían desviado el pensamiento español de la trayectoria viva del pensamiento universal, recluyéndolo en rincones excéntricos, inactuales, extemporáneos. España permanecía, por decirlo así, al margen del movimiento filosófico. Ni siquiera como simple espectadora participaba en él. Desde el primer momento, Ortega y Gasset se propuso incorporar el pensamiento español a la corriente viva de la filosofía europea. Esta ardua y penosa labor comportaba como primera tarea esencial la actuación educativa. Era necesario familiarizar a las gentes, al público en general, con los temas filosóficos; era necesario al mismo tiempo enseñar a la juventud estudiosa filosofía: la filosofía auténtica, la viva, la que se desenvuelve en conexión ininterrumpida con las grandes orientaciones del pensamiento moderno. A dos grupos de muy diferente volumen tenía, pues, que dirigirse don José Ortega y Gasset: uno, el formado por el público—grande o pequeño—culto de España; otro, el reducido grupo de los particularmente aficionados a los estudios filosóficos. Siempre don José Ortega ha tenido muy presente la necesidad de emplear un idioma esencialmente distinto para uno y otro. El segundo grupo, el reducido, tenía que ser el del mundo universitario. Don José ha sido y es profesor, tanto por lo menos como escritor público. A la cátedra, a la enseñanza ha dedicado quizá la parte más intensa de su actividad intelectual. El que no haya seguido alguno de sus cursos universitarios, no puede tener idea de la perfección técnica con que don José Ortega enseña las disciplinas filosóficas. No me refiero tan sólo a las cualidades formales de método en la exposición, sino, sobre todo, a la densidad del pensamiento, a la luminosidad de la explanación, al rigor absoluto de los análisis; y, por encima de todo ello, a esa riqueza de intuiciones claras que, por modo sorprendente, anudan mil hilos con los más remotos planos de la realidad vital y científica. La enseñanza filosófica que don José Ortega ha dado durante veinticinco años en la Universidad de Madrid ha creado en realidad la base del pensamiento filosófico español. Esto lo saben muy bien las personas a quienes la filosofía importa algo, aquí y fuera de aquí. Hoy, la actuación universitaria de don José Ortega, complementada por la de otros profesores que, como amigos o discípulos, han recibido la influencia directa de su pensamiento, ha hecho de la Universidad de Madrid uno de los lugares en donde se cultiva la filosofía con más intensidad, escrupulosidad y amplitud.

En cuanto a la actividad de don José Ortega como escritor pú-

blico, ¿qué voy a decirle a usted, querido amigo, que usted y todos los españoles cultos no sepan de sobra? Ahí están sus libros. Y junto a sus libros no deje usted de poner también la *Revista de Occidente*. Y en la *Revista de Occidente* no olvide usted la ya formidable lista de obras filosóficas que el público lector se traga con evidente apetito. Compare usted lo que en la lectura de los españoles representaba la filosofía hace veinticinco años y lo que representa hoy. ¿Quién podrá desconocer la inmensa labor realizada? ¿Quién podrá negar la evidencia de que el eje de toda esa evolución o transformación se halla en la actividad personal de nuestro gran filósofo?

Pero todo eso, esa incorporación de la mentalidad española al pensamiento filosófico, no hubiera podido llevarse a cabo felizmente si la acción del promotor se hubiese limitado a la simple enseñanza y dilucidación de las doctrinas. Si don José Ortega se hubiese contentado con explicar filosofía a sus discípulos, es claro que su representación en el espíritu español no habría excedido del plano puramente magistral. Habría sido un excelente profesor; nada más. Pero lo que llevó a don José Ortega y Gasset a la filosofía no fueron sólo consideraciones de orden general y abstracto. Fué principal y fundamentalmente una necesidad íntima, radical, de su persona; una necesidad vital de ponerse en claro los últimos problemas del ser y de la existencia; fué la incoercible urgencia que acucia al auténtico pensador, obligándole a descender en los problemas hasta capas cada vez más profundas.

Lo primero que aconteció en la evolución filosófica de don José fué el encuentro con Kant. Él mismo lo ha descrito en frases breves, pero inolvidables. Kant dió al pensamiento de Ortega una base y un cauce. Lo contrajo de la periferia al centro. Lo introdujo en la ancha vía por donde, a partir de Descartes, discurre el pensar científico y filosófico europeo. Y desde Kant comenzó Ortega a dilatar su visión filosófica, a robustecer su intuición personal, a aquilatar su propio problema. En Kant no encontró, ni siquiera buscó, lo que quería, sino que aprendió a buscarlo. Yo recuerdo muy bien nuestras primeras conversaciones sobre la filosofía kantiana. Ya entonces se advertía clara en el espíritu de Ortega la preocupación esencial: abrir brecha en el idealismo. El punto básico de la filosofía idealista no podía satisfacerle. Veía en él una actitud segunda, no primera, no primaria, del filosofar. Ya entonces repetía con frecuencia que en Kant el ser es una posición, una construcción. Pero posición y construcción, ¿de quién? ¿Quién pone y construye el ser? Sin duda, el pensamiento. Ahora bien: el yo pensante no es el yo real, no es el yo que existe y vive. El pensar es un hacer, es algo que yo, viviendo, hago; precisamente porque vivo y para vivir. El pensamiento no es, pues, lo primario, sino la actuación de algo más hondo todavía. Ese algo más hondo es el vivir mismo. Así, desde sus primeros ensayos filosóficos percibía ya Ortega con claridad que el pensamiento es una actitud de la vida, que es, como él decía entonces, razón vital. La superación del idealismo había, pues, de lograrse reduciendo toda la construcción del pensamiento a una base más radical de intuición directa, inmediata: la propia vida.

La filosofía de la vida fué poco a poco precisándose en Ortega mediante meditaciones metódicas, enriquecidas por el caudal inmenso del saber, que una inextinguible necesidad intelectual le incitaba de continuo a adquirir. La «fenomenología» ha sido para Ortega no un puerto de llegada, ni siquiera de escala, sino un mero arsenal de herramientas útiles para la elaboración de fórmulas, giros y análisis con que expresar su última y radical certidumbre. Desde la cual el espectáculo de lo que hay se le ha ofrecido en formas y perspectivas sorprendentemente inéditas. Valga como mero ejemplo su visión de la historia y sus descripciones del presente (véase *La rebelión de las masas*). No creo que en toda la obra de Ortega haya una sola línea, aun la más ajena, al parecer, a la filosofía, que no esté escrita y pensada en función unívoca de su capital descubrimiento filosófico. Si existe alguien en la historia del pensamiento que sea de veras enemigo del capricho momentáneo y de la llamada «inspiración» es, sin duda, este filósofo español, profesor de Metafísica, que no ha escrito nunca un tratado de su asignatura.

La viña ha llegado a plena madurez. Los jugos hinchen los racimos. Ortega se halla en la edad que Aristóteles reputaba de máximo rendimiento. Tiene ya en la mano las consecuencias más dilatadas de su pensamiento capital. Ahí, en la obra ya publicada, están los principios fundamentales. Ahora van a venir—y espero que en rápida sucesión—, uno tras otro, los descubrimientos que se derivan de la nueva perspectiva adoptada. Esta celebración de un vigésimoquinto aniversario me aparece como el comienzo de la segunda cosecha, de esa segunda cosecha que en las buenas tierras recoge el buen labrador.

Reciba, querido amigo, la expresión de mi sincero afecto.

ONTOLOGIA DE LA VIDA (1)

LA TOTALIDAD DE LA EXISTENCIA

PARA terminar esta excursión que habíamos emprendido por el campo de la ontología llegamos al momento en que, después de haber estudiado la estructura óntica de los objetos reales, la de los objetos ideales y la de los valores, nos encontramos frente a un cuarto y último problema ontológico: el de la raíz misma en donde todos esos objetos asientan su existencia, su entidad; nos encontrábamos con la vida misma, en la cual «hay» esas cosas reales, esos valores ideales y esos valores.

Ya podemos prever que los problemas ontológicos que ha de plantearnos la vida, como objeto metafísico, han de ser problemas de muy distinto cariz que los que nos plantean esas esferas de la ontología que anteriormente hemos recorrido.

En vuestra vida «hay» cosas reales, objetos ideales y valores. Cada una de esas esferas ontológicas tiene su propia estructura; y podemos ahora preguntarnos: ¿qué significa eso que yo expreso con la palabra «hay»? ¿Qué significa ese «haber» cosas reales, objetos

(1) El presente capítulo constituye la lección XXV—y última— de las *Lecciones preliminares de Filosofía*, curso profesado por el señor Morente en la Universidad de Tucumán (Argentina), durante el año 1937, y cuyo texto taquigráfico fué publicado por dicha Universidad en el año siguiente y con ese título.

Recogemos estas páginas de un ejemplar en multicopista, obsequio de dicha Universidad al señor Morente, y en el cual figuran, de su propia mano, las observaciones consignadas en las notas siguientes. Respetamos con toda escrupulosidad las inevitables incorrecciones de toda exposición oral, así como la integridad del texto. Añadimos las titulaciones marginales que figuran en la edición impresa de Tucumán.

ideales, valores? Ese haber no significa otra cosa que la totalidad de la existencia. Haber algo es existir algo en una u otra forma; y la totalidad de la existencia, la existencia entera, es lo que hay. Existencia ¿de qué?, preguntarán ustedes. Pues la existencia de las cosas reales, de los objetos ideales, de los valores y de mí mismo. Todo ese conjunto de lo que hay es, gramaticalmente dicho, el complemento determinativo de existencia; la existencia es existencia de todo eso.

La existencia, pues, en su totalidad, comprende lo óntico y lo ontológico, porque me comprende a mí también. Comprende el yo, capaz de pensar las cosas, y las cosas que el yo puede pensar. Esa existencia entera, total, podemos denominarla muy bien «vida», mi vida; porque yo no puedo, en modo alguno, soñar siquiera con que algo exista, si no existe de un modo o de otro en mi vida: directamente, con una existencia especial, que es la existencia de presencia, o indirectamente, por medio de una existencia de referencia. Pero todo cuanto existe—y yo con ello—constituye mi vida. Mi vida no transcurre en otra cosa, sino que todas las cosas transcurren en mi vida. Un concepto puramente biológico y, por decirlo así, material, de la vida, podría hacer creer que la vida es lo que llevamos cada uno de nosotros dentro, y que la vida «está en» el mundo. Esto es lo que hemos encontrado anteriormente bajo el nombre de realismo metafísico. Pero ese concepto de la vida tendría entonces que ser refutado victoriosamente en la filosofía por el idealismo metafísico, el cual nos haría ver que toda cosa, en cuanto es objeto, es objeto para un sujeto, y que, por consiguiente, mi vida, como vida de un sujeto, no puede estar «en» ningún objeto. Pero entonces podrían hacerse al idealismo metafísico las mismas o más graves objeciones todavía. Y así, la superación del eterno encuentro y choque entre la solución realista y la solución idealista del problema metafísico está en que ambas realidades (la realidad del yo y la realidad de las cosas) no son más que aspectos, cada uno de ellos parcial, de una realidad, de una entidad más profunda, que las comprende a ambas, y que es la existencia total, o sea la vida, mi vida.

Esta existencia de mi vida es lo que el filósofo alemán contemporáneo Heidegger llama «la existencia del ente humano». Ella misma es ente, o sea que ella misma—la existencia—es entitativamente. El ente humano, como existente, comprende, por consiguiente, no sólo, estrictamente hablando, la subjetividad, sino también la objetividad. De esta forma recibe un pleno sentido la fórmula que de continuo

emplea el filósofo que he citado (Heidegger) para definir lo que esencialmente constituye ese ente de la existencia humana, y es «el estar yo con las cosas en el mundo».

La contraposición, pues, de las cosas y el yo pertenece exactamente a las viejas posiciones del problema metafísico en el realismo o en el idealismo. El estar yo con las cosas en el mundo, el mundo y yo juntamente formando la existencia real de la vida humana, esto es lo que constituye ese elemento más profundo que sirve de base y de raíz, tanto a la solución realista como a la solución idealista.

LA VIDA, ENTE INDEPENDIENTE

Así, pues, este cuarto objeto metafísico, que podemos indistintamente llamar la vida o la «existencia», va a constituir ahora el término de nuestras reflexiones en la conferencia de hoy. Y advierten ustedes en seguida que este objeto (la vida) ocupa en la ontología un plano más profundo que cualquiera de las tres esferas objetivas que hemos diseñado anteriormente. Ocupa un plano ontológico más profundo por esta simple reflexión: que cualquiera de esas tres esferas ontológicas (las cosas reales, los objetos ideales, los valores) «están en» la vida; pero ella, la vida, no está en ninguna parte. Por consiguiente, ontológicamente hay una diferencia esencial entre el ente de las cosas reales, el ente de los objetos ideales, el ente de los valores y el ente vida; y es que esos tres primeros entes son entes «en» la vida, mientras que la vida no es «en», no está «en». Caracterízanse, pues, aquellos tres primeros entes por ser entes que están «en», mientras que la vida es un ente que no está «en» (2).

Ahora podríamos expresar esto de una manera mucho más sencilla y clara, diciendo que aquellos tres primeros entes no son independientes, mientras que la vida es un ente independiente. Y ¿qué significa ser independiente? Significa no depender de nada otra cosa; y este no depender de nada otra cosa es lo que siempre en la filosofía se ha denominado absoluto, auténtico. Y entonces diremos que el único ente absoluto y auténtico es la vida, o lo que llama Heidegger la existencia.

Ahora les puedo dar a ustedes de golpe la respuesta que la filo-

(2) Figura al margen de las últimas líneas: "en sí".

sofía contemporánea insinúa para el problema metafísico planteado por nosotros hace tres meses; y, además, van ustedes a comprender inmediatamente con claridad esa respuesta. El problema metafísico era: ¿quién existe?, ¿qué es lo que existe? Pues ahora la respuesta es muy sencilla: existe la vida; como que la vida es la existencia, la única existencia absoluta y auténtica, puesto que los otros tres tipos de entes, que llamamos cosas reales, objetos ideales y valores, están «en» la vida. Por lo tanto, dependen de la vida, en cierto modo; están en cierto modo subordinados a la vida.

NECESIDAD DE UNA NUEVA LÓGICA

A este objeto metafísico—la vida—tiene que llegar la filosofía forzosamente, necesariamente, so pena de no ser filosofía, so pena de cercenar su problema y reducirlo a un tipo de ente, a los entes físicos, a los entes ideales, a los valores, y prescindir de ese otro ente absoluto y auténtico que es la vida, y sobre el cual derivativamente descansan los entes particulares y derivados. De modo que la filosofía tiene que ir a parar inevitablemente, por uno u otro rodeo, a una metafísica de la existencia, a una metafísica de la vida. Pero resulta que, para llegar a esa metafísica de la existencia o metafísica de la vida, necesitamos una nueva lógica; porque los conceptos de que tradicionalmente viene haciendo uso la filosofía para definir el ente son conceptos que se derivan, que se extraen de la contemplación de los entes inauténticos, de los entes derivados, de esos entes que están «en» el otro ente absoluto, en la existencia, que es la vida. Por consiguiente, los conceptos lógicos formados por impregnación de esos entes inauténticos y derivados, ¿cómo van a valer para captar y apresar la peculiaridad ontológica de este ente absoluto, primario y auténtico? Y las poquísimas cabezas filosóficas del presente que, desde hace algunos años, vienen pugnando por una metafísica que unos llaman existencial y otros de la vida (pero que es la misma, porque lo que los unos llaman existencia es exactamente lo mismo que lo que los otros llaman vida), las pocas cabezas que andan detrás de esa metafísica no tienen más remedio que sentirse cohibidas y exigir, pedir, demandar con ansia y con esfuerzo una lógica vital o existencial, una razón vital o existencial.

Ya desde el año 1914, mi fraternal amigo don José Ortega y Gasset, en sus *Meditaciones del Quijote*, pedía esa lógica vital, esa razón vital capaz de apresar el nuevo objeto, que la superación del idealismo y del realismo propone a la metafísica. No se trata aquí, por mi parte, de discutir una cuestión de prioridad o de no prioridad; pero es conveniente hacer notar y subrayar que la idea de una metafísica de la vida, o sea de una metafísica existencial, y la idea de una razón vital capaz de forjar los conceptos aptos para apresar las peculiaridades ontológicas de la vida o de la existencia, es una idea que ya en el año 1914, sus buenos diez años antes de la publicación del libro de Heidegger, había sido expresada de una manera clara y terminante por Ortega y Gasset en las *Meditaciones del Quijote*.

ESTRUCTURA ÓNTICA DE LA VIDA

Vamos a intentar bosquejar hoy los problemas principales de una ontología fundamental de la vida, o sea de la existencia del ente auténtico y absoluto. La vida es el ente auténtico y absoluto, y vamos a intentar lo mismo que habíamos intentado en las lecciones anteriores. En ellas hemos descrito la estructura óntica de esos objetos que son las cosas reales, los objetos ideales y los valores. Ahora vamos a describir en lo posible la estructura óntica de la vida. Y como preliminar a esa descripción, tenemos que adelantar las observaciones siguientes.

El ente auténtico y absoluto, que es la vida o la existencia, tiene, como han visto ustedes, una primacía sobre los demás entes: la primacía de ser auténtico y absoluto, mientras que los otros son entes «en» él, pero él no es ente en ninguna parte: es ente en sí mismo. Pues esa primacía que tiene la vida sobre los demás entes particulares se documenta en tres características de la vida, que son esenciales en su estructura ontológica: la primera, es que ella es determinante; que ella es la raíz de todo ente y que, por consiguiente, no puede ser ella a su vez determinada, ni puede ser ella a su vez ser definida por definiciones extraídas de un ente particular. Este primer carácter le da primacía sobre cualquier otro ente. En segundo lugar, la vida contiene en sí misma la seguridad de la existencia, mientras que un ente cualquiera particular, que existe, no tiene en sí mismo la seguridad de que existe. Sólo la vida en la cual yo estoy, sabe por mí que existe; sólo la vida tiene seguridad de existir, y esa seguridad de existir hace que su existencia sea la existencia fundamental y primaria, mientras que las otras son siempre existencias secundarias y de-

rivadas. Y, por último, la vida es el único ente que se interesa por mí y por cualquier ente derivado, mientras que los entes particulares no sienten interés ninguno por sí mismos. Una piedra es un ente, pero no sabe que lo es, ni se interesa por serlo; mientras que la vida es un ente y sabe que lo es; es capaz de reflexividad, y además se interesa por ser ente. O dicho de otro modo: la vida quiere vivir; la vida quiere ser vida; no quiere ser muerte: quiere ser vida. Ese interés del ente vital por su existencia, por su entidad vital, es característico de la vida como recipiente universal de los demás entes que están en ella; los cuales, a fuer de concretos y particulares, carecen de ese signo sustantivo que la vida tiene y que es el interés por sí misma.

De modo que la vida es un ente que no sólo «es», sino que además refleja su propio ser, es el espejo de sí misma.

La gran dificultad con que tropezamos, y a la cual aludía hace un momento, para describir adecuadamente estas sinuosidades en las estructuras íntimas de la vida—de la existencia, en otra palabra—, provienen de lo siguiente: que, como era históricamente necesario, la filosofía arranca de la intuición de un ente concreto y particular, de uno de esos entes que están «en» y que, por consiguiente, no son el ente absoluto y auténtico. La filosofía arranca con Parménides de la intuición de un ente particular y derivado; forja entonces sus conceptos lógicos plegándose a la estructura de ese ente particular, y entonces estos conceptos del ente particular son conceptos de entes quietos, definitivos; de entes que «son ya» todo lo que tienen que ser; de entes en cuya entraña no existe el tiempo; de entes absolutamente estáticos, quietos, de lo que llamaríamos «entes-cosas».

Dos características tiene todo ente-cosa: el «ser ya», o sea el ser sin tiempo, y la identidad. Y así, todos los conceptos lógicos, que desde Parménides maneja la ontología para reproducir o intentar reproducir la estructura de la realidad, son conceptos lógicos que contienen en su propio seno esas dos características: el «ya» definitivo, que excluye toda posibilidad de futuro, y la identidad, que excluye toda posibilidad de variación.

Ahora bien: si nosotros, con esos conceptos que desde Parménides hasta hoy dominan en la lógica, queremos apresar el ente absoluto de la existencia humana—la vida—, nos encontramos con que esos conceptos no sirven, porque la vida es, no identidad, sino constante variabilidad, y porque la vida es justo lo contrario del «ya»; no es describible por medio del adverbio «ya», sino que es el nombre de lo que todavía no es. Por consiguiente, la estructura ontológica de

la vida nos muestra un tipo ontológico para el cual no tenemos concepto. Y lo primero que tiene que hacer, o por lo menos, lo que paralelamente a la metafísica de la existencia humana tiene que hacer una lógica existencial, es forjar esos nuevos conceptos.

Ya Heidegger, e independientemente de él también Ortega, se quejan continuamente de que la metafísica del realismo y del idealismo, las dos dominadas en el fondo por esa idea parmenídica del ser, reducen la vida al esquema quieto, definitivo, de sujeto u objeto. Pero la vida no es eso: ni sujeto, ni objeto. La vida es sujeto y también objeto, y también es y no es; y hay en la vida una cantidad de variantes y de diversidades tan grandes, que ningún concepto estático, quieto, ningún concepto ahistórico, antihistórico, será capaz de reproducirla. Por eso hacen falta conceptos flexibles, conceptos históricos, conceptos que permitan la variabilidad, la no identidad. Y existen esos conceptos en nuestra mente. Lo que pasa es que los lógicos no se han fijado nunca en ellos. Existen conceptos ocasionales, que lo que designan no es nada idéntico ni siempre igual a sí mismo, nada quieto y definitivo, sino que designan lo que quiera que «haya» en la ocasión y el momento. Decimos: «algo», la palabra «algo», el pronombre indefinido «algo»; decimos también «ahora», el adverbio «ahora». Pues bien: el contenido real de esos conceptos puede ser variadísimo. «Ahora» es distinto en 1937 que en 1837; sin embargo, con un mismo concepto designamos todas esas variaciones. He aquí, pues, un fondo de conceptos ocasionales, cuyo estudio en la lógica podría ser de gran fecundidad para estas necesidades nuevas en la metafísica existencial.

Estos conceptos ocasionales, no solamente no fijan el ser como a una mariposa en la colección del entomólogo; no fijan lo quieto en un ser «ya» y en un ser idéntico, sino por el contrario, nos invitan a pensar debajo de ellos cada vez un ser distinto, un ser cambiante. Por eso, la descripción que vamos a hacer de la realidad ontológica vital va a ser difícil, y alguna vez deberá tener aspectos más bien literarios o sugestivos; porque la verdad es que carecemos de los conceptos puros y apropiados para ello. Así, van ustedes a ver que esta descripción de ese ente absoluto y auténtico, que es la vida, se caracteriza esencialmente por estar cuajada de arriba abajo de contradicciones. La contradicción es el signo característico de la falta de lógica parmenídica. Y no tenemos más remedio que definir la vida por medio de una serie de contradicciones.

CARACTERES DE LA VIDA

El primer carácter que le encontramos a la vida es el de la ocupación. Vivir es ocuparse; vivir es hacer; vivir es practicar. La vida es una ocupación con las cosas; es decir, un manejo de las cosas, un quitar y poner cosas, un andar entre cosas, un hacer con las cosas esto o lo otro. Y entonces encontramos esta primera contradicción: que esos objetos reales (las cosas) son lo que son, no en sí mismos, sino en cuanto nosotros nos ocupamos con ellos. El ocuparnos con las cosas es lo que les confiere el carácter de cosas; porque llamamos precisamente cosas al término inmediato de nuestra acción. He aquí, pues, una primera sorprendente unión de términos heterogéneos. Resulta que el ocuparse con las cosas es lo que convierte eso que «hay» en cosas.

Pero no estamos al cabo de las contradicciones. Si nos fijamos un instante en lo que es la ocupación con cosas, encontraremos esta otra sorpresa: que la ocupación con cosas no es propiamente ocupación, sino preocupación. Ocuparse, hacer algo, sigue inmediatamente al preocuparse, al ocuparse previamente con el futuro. Y es extraordinario que la vida comience por preocuparse para ocuparse; que la vida comience siendo una preocupación del futuro, que no existe, para luego acabar siendo una ocupación con el presente que existe. Esa preocupación, esa orientación hacia el futuro, nos pone de manifiesto una nueva contradicción en la vida. La ocupación en que la vida consiste se deriva de una preocupación. Otra contradicción que tenemos.

Pero las consecuencias de estas contradicciones fundamentales son también muy interesantes; porque si la vida es ocupación preocupativa, ocupación de una vida que está preocupada, entonces diremos que, por esencia, la vida es no-indiferencia. La vida no es indiferente; a la vida no le es indiferente ser o no ser; no le es indiferente ser esto o aquello. Las cosas reales, los objetos ideales—que son entes, pero no el ente absoluto y auténtico que es la vida, sino entes secundarios, que están en la vida—, son indiferentes. A la piedra no le importa ser o no ser; al triángulo rectángulo no le importa ser o no ser. Y son indiferentes, no sólo en cuanto a su existencia (no les importa existir o no existir), sino también son indiferentes en cuanto a su consistencia o esencia. No sólo no les importa ser, sino que no les

importa ser esto o lo otro. Pero la vida es justamente lo contrario: la vida es la no-indiferencia. O dicho de otro modo: el interés. A la vida le interesa: primero, ser, y, segundo, ser esto o ser lo otro; le interesa existir y consistir. Dicho de otro modo quizá más claro. Piense cada uno en sí mismo. Vivir uno no es solamente existir (que ya le interesa a uno mucho); además, vivir es vivir de cierta manera. Y hay veces en la historia en que el interés por esa cierta manera de vivir es tan grande, que encontramos episodios históricos de pueblos, hombres, colectividades o individuos que prefieren morir a vivir de otra manera que como quieren vivir. El poeta latino Juvenal lo expresaba diciendo a los patricios degenerados de su época, que sacrificaban al amor de vivir las causas que hacen digno el vivir: *Et propter vitam, vivendi perdere causas.*

Por consiguiente, henos aquí ante una nueva y fundamental contradicción: la contradicción entre el ser de la vida que es y el interés por ser. ¿Cómo puede tener interés por ser lo que ya es? Sin embargo, la vida es de tal índole y naturaleza, que, aun siendo o existiendo, siendo ella la existencia total, tiene sin embargo interés por existir, y por existir de tal o cual modo.

No estamos todavía al cabo de las contradicciones. Hay otras. La vida nos presenta esta otra contradicción: que la vida nos es y no nos es dada. Nadie se da la vida a sí mismo. Nosotros nos encontramos en la vida; nuestro yo se encuentra en la vida. Cuando reflexionamos y nos decimos: «Yo vivo», no sabemos cómo vivimos, ni por qué, ni quién nos ha dado la vida. Lo único que sabemos es que vivimos. Por consiguiente, en cierto respecto, la vida nos es dada. Pero esa misma vida que nos es dada la tenemos que hacer nosotros. Algo tenemos que hacer para vivir. Se nos ha dado la vida, pero tenemos, para seguir viviendo, que hacer algo; tenemos que ocuparnos en algo; tenemos que desarrollar actividades para vivir. La vida que nos ha sido dada está, sin embargo, por hacer. La vida nos plantea de continuo problemas vitales para vivir, que hay que resolver. La vida hay que hacerla, y en castellano tenemos una palabra para designar eso: la vida es un «quehacer». Y aquí nos encontramos con una nueva contradicción: que la vida nos es dada y que, sin embargo de sernos dada, no nos es dada, puesto que tenemos que hacérnosla, y hacérnosla es precisamente vivir.

Y llegamos a otra contradicción más todavía: en el magnífico y formidable problema que la filosofía, desde siglos, viene estudiando bajo el nombre de libertad y determinismo, son la libertad y el

determinismo dos términos contrapuestos. O la voluntad es libre y puede hacer lo que quiera, o la voluntad está determinada por leyes, y entonces lo que la voluntad resuelve hacer es ya un efecto de causas, y, por lo tanto, está íntegramente determinado, como la marcha de la bola de billar está determinada mecánicamente por la cantidad de movimientos recibidos del taco y por el efecto y dirección que se le ha dado. Pues bien: si nosotros nos planteamos el problema de libertad o determinismo en el caso de la vida, diremos que la vida, nosotros en nuestra vida somos libres; podemos hacer o no hacer; podemos hacer esto o lo otro; la vida puede hacer esto o lo otro. Pero tiene que hacer algo forzosamente para ser, tenemos que hacer; para vivir, tenemos que hacer nuestra vida. Es decir, para vivir libres, para vivir libremente, para ser libres viviendo, tenemos necesariamente que hacernos esa libertad, puesto que la vida es un quehacer. Es decir, que la libertad, en el seno de la vida, coexiste hermandada con la necesidad. Es libertad necesaria. Otra contradicción más.

¿Cómo vamos a resolver estas contradicciones? No las podemos resolver; y no las podemos resolver porque son contradicciones cuando aplicamos a la realidad existencial, a la existencia total, a la vida, los conceptos estáticos y quietos que derivamos de las cosas secundarias en la lógica de Parménides. Tenemos que tomar, pues, estas contradicciones como expresión del carácter óntico mismo de este objeto metafísico que es la vida. Esas que parecen contradicciones, parecen contradicciones a un intelecto cuya idea del ser está tomada del ser de esta lámpara. Pero un intelecto cuya idea del ser fuese extraída del ser de la vida, tendría conceptos capaces de hacer convivir sin contradicción lo que en nuestras torpes expresiones de lógica aristotélica llamamos contradicciones en la vida.

VIDA Y TIEMPO

Y llegamos con esto, quizás, a lo más importante: que la estructura ontológica de la vida contiene como su nervio fundamental, su raíz, algo que es precisamente lo más opuesto, polarmente opuesto al tipo del ser estático y quieto de Parménides. La vida, en su raíz contiene el tiempo. La existencia, el ser de la existencia humana (hablando en términos de Heidegger), o lo que equivale a lo mismo, la estructura ontológica de la vida, es el tiempo. Pero vamos poco a poco. Tiempo es una palabra que significa muchas cosas. Debemos distinguir dos clases de tiempo: el tiempo que hay «en» la vida y el

tiempo que la vida «es». En la vida está el tiempo de la física, el tiempo de la astronomía, el tiempo de la teoría de la relatividad. Ese es un tiempo que está en la vida, lo mismo que los objetos reales, los objetos ideales y los valores están en la vida. Y lo mismo que estos objetos son entes secundarios y derivados, entes inauténticos y relativos (siendo la vida que los contiene a todos el único ente absoluto y auténtico), del mismo modo el tiempo que está «en» la vida es un tiempo inauténtico y relativo; es el tiempo de las ciencias físicas, de las ciencias astronómicas. En ese tiempo, el pasado da de sí al presente, y dando de sí el pasado al presente, va creándose el futuro. El futuro, en ese tiempo, es el resultado del pasado y del presente; es la conclusión del proceso comenzado. Pero ese tiempo que está en la vida es tiempo pensado, excogitado para abrazar en él al ser inauténtico y derivado, al ser de los entes particulares; ese tiempo no es el tiempo que constituye la vida misma. Por eso les proponía a ustedes que distinguiésemos entre el tiempo que está «en» la vida y el tiempo que la vida «es». Y he aquí lo curioso y lo extraño: que el tiempo que la vida es consiste exactamente en la inversión del tiempo que en la vida está. Si ustedes invierten el tiempo de la astronomía, tienen el tiempo que constituye la osatura de la vida (3).

Si ustedes imaginan o piensan un tiempo que comience por el futuro y para quien el presente sea la realización del futuro, es decir, para quien el presente sea un futuro que viene a ser, o como dice, algo abstrusamente, Heidegger, un «futuro sido», ése es el tiempo de la vida. Porque la vida tiene esto de particular: que cuando ha sido, ya no es la vida; que cuando la vida ha pasado y está en el pretérito, se convierte en materia solidificada, en materia material o materia sociológica, en ideas ya hechas, anquilosadas, en concepciones pretéritas que tienen la presencia e inalterabilidad, el carácter del ser parmenídico, el carácter del ser eleático, de lo que «ya» es y de lo que es idéntico, del ser o ente secundario y derivado (4).

Pero la vida no es eso. La vida, tan pronto como ha sido, deja de ser. La vida es propiamente esa anticipación, ese afán de querer ser;

(3) Todo este párrafo aparece marginalmente subrayado en el ejemplar del señor Morente.

(4) Al margen de este párrafo figuran estas dos notas: "Por eso el hombre va a Dios y viene de Dios." "Ese futuro adonde va la nada = Dios. La creación es la proposición de un problema = la salvación."

esa anticipación del futuro; esa preocupación que hace que el futuro sea, él, el germen (5) del presente. No como en el tiempo astronómico, donde el presente es el resultado del pasado. El pasado es el germen del presente en el tiempo astronómico, que está «en» la vida; pero el tiempo vital, el tiempo existencial en que la vida consiste, es un tiempo en donde lo que va a ser está antes de lo que es; lo que va a ser trae lo que es. El presente es un «sido» del futuro; es un futuro sido. Realmente, no se puede expresar mejor que lo hace Heidegger en estas palabras; sólo que necesitaban alguna explicación.

Este futuro sido que es el presente, nos hace ver la vida como tiempo, esencialmente como tiempo; y como tiempo en el cual la vida, al ir siendo, va consistiendo en anticipar su ser de un modo deficiente, para llegar a serlo de un modo eficiente. La vida, pues, es una carrera; la vida es algo que corre en busca de sí misma; la vida camina en busca de la vida, y el rastro que deja tras sí, después de haber caminado, es ya materia inerte, excremento (6).

Así, pues, el tiempo es el que constituye esa esencia. ¿Qué es el ser parmenídico? El ser sin tiempo. ¿Qué es el ser existencial de la vida? Es el ser con tiempo, en donde el tiempo no está alrededor y como bañando a la cosa, cual sucede en la astronomía. En la astronomía el tiempo está ahí, alrededor de la cosa; pero la cosa es lo que es, independientemente del tiempo que junto a ella transcurre. En cambio, aquí, en la vida, el tiempo está dentro de la cosa misma; el ser mismo de la cosa consiste en ser temporal; es decir, en anticiparse, en querer ser, en poder ser, en haber de ser. Y entonces, cuando este poder ser y haber de ser es; cuando el futuro se convierte en futuro sido, en ese instante, lo que «ya» es, es (7) el excremento de la vida, y la vida sigue su curso en busca de sí misma, a lo largo de ese infinito futuro infinitamente fecundo.

(5) Al margen aparece, con una raya que apunta y subraya la palabra "germen", esta otra: "Creación."

(6) Ha escrito el señor Morente al margen de este párrafo: "El acto de la creación, como negación de la nada; por eso el ser creado vuelve a la nada. El ser sido y ya nada."

(7) Decía el texto: "... lo que "ya" es el excremento de la vida..." La corrección es del señor Morente.

LA ANGUSTIA

Pero en esta carrera de la vida, cuando la vida corre en pos de sí misma; en esta ocupación que es preocupación; en este presente que es un futuro que ha llegado a ser, en todo esto se manifiesta la vida esencialmente como no-indiferencia; y la no-indiferencia se manifiesta en la angustia. La angustia es el carácter típico y propio de la vida. La vida es angustiosa. Y ¿por qué es angustiosa la vida? La angustia de la vida tiene dos caras. Por un lado, es necesidad de vivir; la angustia de la vida es afán de vivir; es no-indiferencia al ser, que antes describía yo en sus dos aspectos de existir y de existir de este o de aquel modo; en sus dos aspectos, existencial y esencial. De modo que, por un lado, la angustia es afán de ser, ansiedad por ser, por seguir siendo, porque el futuro sea presente; pero, por otro lado, esa ansiedad de ser lleva dentro el temor de no ser, el temor de dejar de ser, el temor de la nada. Por eso la vida es, por un lado, ansiedad de ser, y, por otro lado, temor de la nada. Esa es la angustia.

La angustia contiene en su unidad emocional, sentimental, esas dos notas características ontológicas: por un lado, la afirmación de la ansiedad de ser, y, por otro lado, la radical temerosidad ante la nada. La nada sobrecoge al hombre, y entonces la angustia de poder no ser es la que lo atenaza y sobre ella se levanta la preocupación, y sobre la preocupación la acción para ser, para seguir siendo, para existir.

LA NADA

En el fondo de la existencia, de la vida, encontramos, pues, como raíz de ella, la nada, la sensación, el sentimiento de la nada. Y he aquí la última y suprema contradicción que hay en ese objeto metafísico que es la vida o la existencia total: la contradición de que en ella coexisten el ser y el no ser; la existencia y la nada. Y no coexisten, como pudieran ustedes figurarse, en el sentido negativo de que la nada consista en el aniquilamiento del ser; no. En la angustia, la nada se nos aparece, no como resultado de una operación que el ser hace, aniquilándose a sí mismo, sino por el contrario, la nada se nos aparece como algo primario, que no se deriva de un acto de privación de ser. La nada es en la angustia algo primordial, tan primor-

dial como el ser mismo. En la nada, en la angustia por la nada, tenemos un elemento estructural óntico de la existencia misma, porque no siendo la nada un derivado por negación del ser, sino algo absolutamente primario, lo que sucede es justo exactamente lo contrario: que el ser se deriva de la nada. El ser es lo que se deriva de la nada por negación. La nada es el origen del no y de la negación; y el no y la negación, aplicados por la vida a la nada, traen consigo el ser (8).

Para expresarme en términos concretos y quizá más accesibles: si el hombre, cuando vive, y para vivir tiene que manejar las cosas, tiene que comer los frutos, protegerse de la lluvia y, en fin, hacer una porción de cosas; si el hombre, cuando se ocupa y preocupa de las cosas, no tuviese el arranque de afirmar que esas cosas no son la nada, sino algo, el hombre no podría vivir. Justamente, el vivir y ocuparse el hombre con las cosas arranca de que él, a sí mismo, en el fondo de su alma, se dice: «Algo es esto; ¿qué es esto?», y se pone en busca del ser. Cuando tropieza con alguna dificultad, cuando encuentra los límites de su acción, cuando ve que su acción no puede llegar a un término completo, sino que hay obstáculos para ella, entonces el hombre siente la angustia y ve ante sí el espectro de la nada, y reacciona contra esa angustia y contra ese espectro de la nada, suponiendo que las cosas son y buscándoles el ser por los medios científicos que tenga a su mano: con el pensamiento, con los aparatos en el laboratorio, etc., etc.

Pero ese ser (el ser de las cosas reales, de los objetos ideales, el ser de los valores), todo ese ser que está «en» mi vida, está en mi vida como negación de la nada; surge en mi vida porque la vida no quiere la nada, porque la vida quiere ser, y querer ser es querer no ser la nada.

Llegamos aquí a una transformación profunda en el sentido que puede darse a un adagio metafísico cristiano, que es aquel de que: *ex nihilo omne ens qua ens fit* (de la nada es de donde nace todo ente en cuanto ente). El ser no sería plenamente existencia si no estuviese, por decirlo así, flotando sobre el inmenso abismo de la nada. Porque justamente para salvarse del abismo de la nada, para afirmarse como ser, para seguir siendo, para existir como ente, es por lo que el hombre hace todas esas cosas de pensar el ser de las cosas, de discurrir la ciencia, la alimentación, el vestido, la civilización, todo eso.

(8) Nota marginal a este párrafo: "La angustia es temor de la nada, negación de la nada."

Debería quizá todavía alargar un poco más este punto; pero veo que la hora avanza inexorablemente—como la vida—y no puedo seguir más adelante. Me parece, sin embargo, que les he dado a ustedes un atisbo de uno de los problemas más importantes que la ontología de la vida plantea. El más importante de todos es el de buscar y encontrar no sólo una terminología adecuada—que se busca por todas partes—, sino también y sobre todo conceptos lógicos adecuados para expresar esa realidad viviente, esa realidad vital, que está, para un pensamiento lógico, cuajada de contradicciones, las cuales, en realidad, son contradicciones que desaparecerían si tuviéramos instrumentos finos, suficientemente delicados, para poder manejar esos conceptos aparentemente contradictorios dentro de una lógica dinámica del cambiar y del «no ser ya», juntamente con el ser. Esa es la primera incumbencia, a la cual hay que acudir cuanto antes. Debemos gran gratitud a pensadores como Ortega y Gasset y como Heidegger, que han descubierto el objeto metafísico sobre el cual se basa el afán metafísico de la filosofía actual.

EL PROBLEMA DE LA MUERTE

Para terminar, les advertiré a ustedes de los dos problemas que ahora van empezando a surgir. No son dos problemas nuevos; son dos viejísimos problemas, pero que ahora, sobre esa infinita, profunda y variada multiplicidad que hay en la vida adelantan su rostro, unas veces ceñudo, otras veces risueño. Son dos viejos problemas: el uno es el problema de la muerte; el otro, el problema de Dios. Ya los habrán seguramente atisbado ustedes por sí mismos. Desde que empezamos a hablar de la vida como objeto metafísico, en el fondo de nosotros, seguramente de todos ustedes, habrá sonado un cascabelito: pero ¿y la muerte? Este es el gran problema de la metafísica existencial. ¿Cómo vamos a resolver el problema de la muerte? Yo no puedo, ni mucho menos, darles a ustedes una solución a ese problema de la muerte. Sólo podría quizá indicar alguna vaga consideración acerca del lugar topográfico por donde habría que ir a buscar la solución de ese problema, y es la consideración siguiente (ya la terminología que yo uso les empieza quizá a ser bastante familiar para entenderla bien): y es que la muerte «está en» la vida; es algo que le acontece a la vida. Por consiguiente, la muerte y la vida no constituyen dos términos homogéneos en un mismo plano onto-

lógico, sino que la vida está en el plano ontológico más profundo, el absoluto, el plano del ente auténtico y absoluto, mientras que la muerte, que es algo que acontece a la vida «en» la vida, está en el plano derivado de los entes particulares, de las cosas reales, de los objetos ideales y de los valores. Quizá por este lado, por este camino, reflexionando sobre esto, pudieran encontrarse algunas consideraciones ontológicas interesantes sobre el problema de la muerte.

EL PROBLEMA DE DIOS

El otro problema es el problema de Dios. Hemos visto que la vida es una entidad ontológica primaria o, como yo digo, absoluta y auténtica. Hemos visto también que en ella, para la lógica parmenídica, hay un semillero de estructuras contradictorias. Pero esas estructuras contradictorias culminan en la contradicción entre el ser y la nada. Hemos visto que la vida, que es, que existe, mira de reojo hacia la nada. Esos dos pilares correlativos de la existencialidad total plantean, empero, la pregunta metafísica fundamental. En 1929, en la lección inaugural de su curso de filosofía en la Universidad de Friburgo (después de haber publicado varios años antes su gran libro *Ser y tiempo*), Heidegger, en ese discurso inaugural que lleva por título «*¿Qué es metafísica?*», terminaba con esta pregunta, a saber: ¿Por qué existe ente y no más bien nada? Cuatro años antes, en un trabajo periodístico—como muchos de él—publicado en Madrid, don José Ortega y Gasset usaba como título para ese trabajo esta frase: «*Dios a la vista*», como cuando los navegantes, desde la proa del barco, anuncian tierra. «Dios a la vista.» Pongan ustedes en relación esta frase de 1925, de don José Ortega y Gasset, y esa frase final del discurso de Heidegger, de 1929, sobre qué es metafísica, en donde se pregunta nada menos que esto: ¿por qué existe ente y no más bien nada? Si ponen ustedes en relación estas frases verán cuán profundamente resurge en la metafísica actual la vieja pregunta de Dios. De modo que el viejo tema de la muerte, que ya está en Platón, y el viejo tema de Dios, que ya está en Aristóteles, resurgen de nuevo en la metafísica existencial de la vida; pero resurgen ahora con un cariz, un aspecto y unas condicionalidades completamente diferentes. Ahora entramos, por decirlo así, en la tercera navegación de la filosofía. La primera, que empezó con Parménides, terminó en la Edad Media con la plenitud magnífica de Santo Tomás de Aquino. Es la metafísica del realismo la que se desenvuelve durante todo ese tiempo. La segunda navegación de la filosofía comienza en 1637 (por eso celebramos el centenario) con la publicación del *Discurso del Método*, de Descartes. Toma vuelo la nave del idealismo, y en tres siglos recorre y descubre los más magníficos continentes que la filosofía pudiera imaginar. Pero ahora, ni el realismo ni el idealismo pueden dar una contestación satisfactoria a los problemas formidables, fundamentales de la filosofía, porque nos hemos apercibido de que lo subrayado por el realismo y el idealismo son fragmentos de una sola entidad; aquél, el realismo, afirma el fragmento de las cosas que «están en» la vida; éste, el idealismo, el fragmento del yo, que también «está en» la vida. Pero ahora queremos una metafísica que se apoye no en los fragmentos de un edificio, sino en la plenitud de su base: en la vida misma. Por eso digo que ahora comienza la tercera navegación de la filosofía. Nosotros, probablemente, quizá no la veamos cumplirse en estos años, y sólo la contemplemos tomando rumbo y alejándose cada día más. Pero la proa de los barcos, como dice Ortega, camina hacia un continente en cuyo horizonte se dibuja el alto promontorio de la Divinidad.

Con esta lección tengo que dar por terminado este curso. Así se ha resuelto en la Universidad: terminar ya y dejar algún tiempo para que los estudiantes se preparen. Y al terminar esta lección, y con ella este primer curso de Introducción a la Filosofía, quiero darles a ustedes las gracias más rendidas por la atención y la devoción que han prestado a estos temas. Yo no he querido más sino pasearles a ustedes, con un guía, por las bellezas de este continente filosófico y, en algunos puntos concretos, llevarlos a vivir a ustedes mismos un momento los problemas.

Si ustedes recuerdan el primer día que hablamos aquí y que yo planteé la cuestión metafísica: ¿quién es el que existe?, ¿qué es lo que existe?, y hoy, que la he vuelto a plantear también en la misma forma; si ustedes consultan dentro de sí mismos la riqueza de puntos de vista que hayan adquirido; si piensan que ahora sus almas están más amuebladas, no de conocimientos, pero sí de vivencias; si ustedes tienen la conciencia de haber vivido conmigo algunas horas de auténtica filosofía, eso es lo que a mí me dará mayor satisfacción.

INDICE

PÁGS.